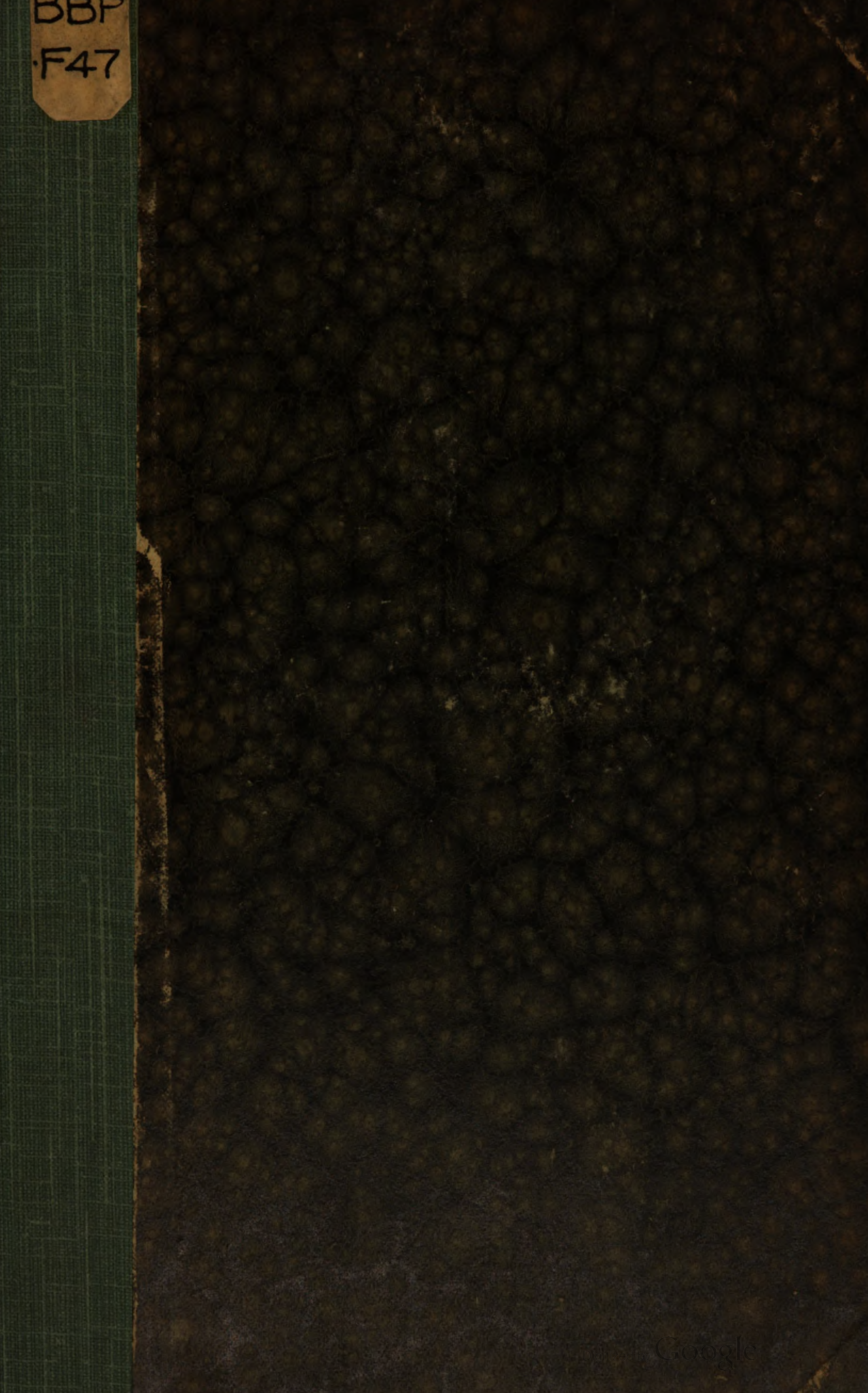
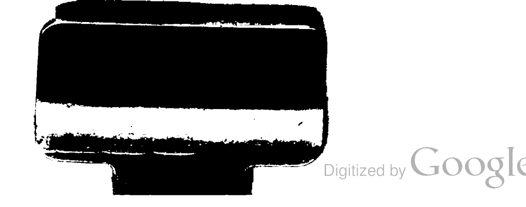






Die

Grundlagen der Ethik

bei

Aristoteles.

Die metaphysischen

Grundlagen der Ethik

bei

Aristoteles.

Von

Dr. Lambert Filkuka.



Wien.

Verlag von Carl Konegen.

1895.

K. und k. Hofbuchdrucker Fr. Winiker & Schickardt, Brünn.

Inhalt.

Zur Einführung.

Wenige Namen kennt die Geschichte der Philosophie, welche an Bedeutung dem des Aristoteles gleichkämen. Mag man als Anhänger seine Weltanschauung für richtig halten, mag man sie als Gegner verwerfen, über den unvergleichlichen Einfluss, den seine Lehre auf die Nachwelt geübt, kann kein Streit sein. Nicht nur beherrschen seine Ideen in ihrer Weiterentwickelung durch die Scholastik die Philosophie des Mittelalters, sondern es treten erfreulicherweise auch in der neuesten Zeit Bestrebungen zutage, auf dem Fundamente seines philosophischen Systems weiterzubauen[1]). Fast unglaublich möchte es scheinen, dass in einem so hervorragenden philosophischen Lehrgebäude, für und gegen welches so vielfach gekämpft wurde, nach jahrhundertelangem Streite auch jetzt noch bezüglich mancher Hauptpunkte die wahre Meinung des Aristoteles nicht feststeht; fast unglaublich klingt es, dass bei demselben Manne von seinen Freunden eine mustergiltige logische Consequenz, von seinen Feinden die auffälligsten Widersprüche gefunden werden. Das Befremden hierüber weicht erst dann, wenn man die Form kennen lernt, in welcher die Aristotelischen Lehren uns erhalten sind. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Gedanken ist, wie man besonders aus den wertvollen Commentaren der Scholastiker erkennt, ein stringenter; die einzelnen Gedanken selbst sind aber oft nur so kurz angedeutet, es wird so sehr mit den Worten gespart, dass es Mühe kostet, den Sinn einzelner Sätze zu

[1]) Große Verdienste hat sich in dieser Beziehung Trendelenburg erworben; man lese das Vorwort zu der zweiten Auflage seiner „Logischen Untersuchungen“, wo es heißt: „Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe, sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss.“

ergründen. Man sieht es den Schriften an, dass sie nicht selbständige Lehrbücher, sondern gewissermaßen nur Collegienhefte sind, die zwar den Gedankengang genau skizzieren, hingegen die Ausführung der Einzelheiten dem mündlichen Vortrage überlassen. Zieht man noch den Einfluss der vorgekommenen Textcorruptionen auf die einzelnen Stellen in Betracht, der bei so lakonischer Schreibweise sich umso stärker fühlbar machen muss, so wird die Entscheidung nicht schwer fallen, ob man eher aus einzelnen Stellen oder aus dem Zusammenhang der Lehre Licht für das Dunkel der Streitfragen erwarten darf.

Man kann zwei wesentlich verschiedene Methoden der Aristotelesforschung unterscheiden, die vielleicht als philologisch-historisch und philosophisch-historisch einander gegenübergestellt werden könnten. Die erstere Methode mag durch die Worte Elsers[2]) charakterisiert werden:

„Was nun die Methode dieses Buches anlangt, so dürfte sie wohl manchen, wenn ich so sagen darf, als zu atomistisch erscheinen. Verfasser muss aber gestehen, dass er, um in der vielumstrittenen Frage nach der wahren Lehre des Aristoteles zur Klarheit zu kommen, keinen anderen verlässlichen Weg sich denken kann, als den, die einzelnen einschlägigen Stellen nach Wortlaut und Gedanke genau zu untersuchen und festzustellen, die Consequenzen vorsichtig zu ziehen und endlich die zerstreut gewonnenen Resultate in ein Gesammtbild zu bringen. Wollte man den umgekehrten Weg einschlagen und einzelne allgemeine Ideen des Aristoteles allen anderen Äußerungen desselben als Richtscheit anlegen, so würde man ja von vornherein die Möglichkeit eines Widerspruches in den Aussagen des Weisen von Stagira ausschließen und stets in Gefahr schweben, die einzelnen Aussprüche in ein verzerrendes Prokrustesbett zu spannen.“

Es wird niemand leugnen, dass diese „atomistische“ Methode an sich vorzüglich ist, und dass sie in allen Fällen, in denen sie anwendbar ist, die verlässlichsten Resultate liefern wird. Zur Anwendbarkeit dieser Methode scheinen mir aber zwei Bedingungen nothwendig zu sein, dass nämlich die Gedanken bis ins einzelne klar ausgearbeitet und treu überliefert sind, beides Bedingungen, die in den Aristotelischen Schriften nicht erfüllt sind. Elser's Schrift selbst liefert den

[2]) Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. (Münster 1893.)

Beweis, dass man mit dieser Methode zu einem abschließenden Urtheil über die eigentliche Meinung des Aristoteles selbst bezüglich sehr wichtiger Probleme nicht gelangen kann. Nachdem bei jeder Frage, die Elser behandelt, mit anerkennenswertem Fleiße die darauf bezüglichen Stellen gesammelt, mit Gründlichkeit kritisiert sind, ist in den meisten Fällen die Antwort: „Non liquet." Der Verfasser selbst kleidet dieses Schlussergebnis seiner Mühe in die Worte der Vorrede: „Uns schiene es des Lohnes genug, wenn eine vernünftige und gerechte Kritik in vorliegender Schrift wenigstens einen kleinen Beitrag zur Aufhellung mancher dunklen Punkte im Stagiriten erblickte und wäre es nur des einen Punktes, dass Aristoteles wirklich jener „Tintenfisch" ist, der in kritischen Momenten sich in Dunkel hüllt."

Wenn diese Methode sich als die „atomistische" kennzeichnet, so erhebt die zweite Anspruch auf die Bezeichnung der „organischen". Während nämlich die erstere das philosophische System aus den einzelnen Gedanken wie aus Atomen aufbauen will, betrachtet die letztere die philosophische Weltanschauung wie einen Organismus, der sich das Einzelne assimiliert. Es wäre gewiss zu weit gegangen, wollte man annehmen, dass die Aristotelische Philosophie so einheitlich durchgearbeitet ist, dass sich gar kein Widerspruch darin findet; soviel hingegen wird man, denke ich, dem Vater der Logik zumuthen dürfen, dass er nicht in wichtigen Fragen offenkundige Widersprüche sich zuschulden kommen ließ. Es scheint somit diese letztere Methode vorzuziehen, welche, ohne die einzelnen Stellen zu ignorieren, in zweifelhaften Fällen an die leitenden Ideen des Systems als an eine höhere Instanz, der die Entscheidung zukömmt, appelliert[3]).

[3]) Als einen Vertreter dieser Methode möchte ich Brentano anführen, der in seiner „Psychologie des Aristoteles", 194 f., schreibt: „Hier haben wir die erhabenste Lehre berührt, zu welcher der Geist des Aristoteles sich zu erschwingen vermocht hat, die ihn aber auch, hätten nicht spätere Zeiten, statt die zerstreuten Lehrsätze zur Einheit zu bringen, das Getrennte getrennt behandelt und (da es für sich allein in der That vieldeutig ist) es eben darum missverstanden, allen Jahrhunderten als den größten Denker gezeigt hätte. Stieß man dann auf die widersprechenden Stellen, so verwarf man sie entweder geradezu oder verstümmelte sie oder erklärte sie für Accommodationen an die Vorstellungen der gewöhnlichen Meinung oder für Widersprüche, die, obgleich ein Kind sie mit Händen greifen kann, dem Verstande des Aristoteles nicht

Diese, wie mir scheint, der Aristotelischen Philosophie adäquate Methode, welche in den Grundzügen seiner Weltanschauung ihre Hauptargumente sucht, soll in der vorliegenden Schrift zur Beleuchtung seiner Ethik angewendet werden. Was von der verschiedenen Beurtheilung der Aristotelischen Philosophie im allgemeinen oben gesagt wurde, gilt im besonderen auch von seiner Ethik. Während die einen [4]) seiner praktischen Philosophie eine bisher unübertroffene Vollkommenheit zuschreiben, erheben andere gegen dieselbe den herbsten Tadel. Man findet diese absprechenden Beurtheilungen begreiflich, wenn man vom Glanze der Platonischen Ideen geblendet zur Lectüre der Nikomachischen Ethik schreitet. Der Göttlichkeit des Platonischen Idealismus [5]) scheint von Aristoteles ein so nüchtern-menschlicher Realismus [5]) gegenübergestellt zu werden, dass man sich

bemerklich waren. Man wird nie diesem Philosophen gerecht werden, so lange man in solchen Vorurtheilen verharrt. Es mag der Grundsatz des Macchiavelli, divide et impera, in der Politik seine Geltung haben, bei der Erforschung eines philosophischen Systemes, und namentlich eines so vollkommenen, wie das des großen Stagiriten ist, ist jedenfalls der entgegengesetzte am Platz. — — — Man will die historische Wahrheit, aber man erreicht sie dennoch häufig nicht, weil man sich gar zu hoch über das Alterthum erhaben dünkt, und darum, da man leider auch in unserer Zeit sich nicht ganz vor Widersprüchen zu wahren weiß, wenn man einen alten Philosophen, einen Plato und Aristoteles zu untersuchen hat, schon von vornherein nichts anderes als einen Haufen von Widersprüchen und kindischen Thorheiten zu finden erwartet."

[4]) Trendelenburg schreibt in seinen „Historischen Beiträgen zur Philosophie" III. 169 f.: „Aristoteles' Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine Ethik der Neueren hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meisten haben größere. Aristoteles hat sie mitten in der Vielseitigkeit, die Neueren haben sie durch Einseitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche ist. Aristoteles' Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Alterthums, kann nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die Späteren stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Princips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offenen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichthum der Ausführung. Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der Nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dies Urtheil vom Jahre 1545 gilt noch heute."

[5]) Diese beiden Bezeichnungen sind hier natürlich in dem Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches genommen, nicht in der Bedeutung, welche ihnen als philosophischen Terminis anhaftet.

verwundert fragt, wie ein solcher Meister einen solchen Schüler haben konnte. In den meisten Darstellungen der Geschichte der Philosophie erscheint demgemäß die Aristotelische Moralphilosophie als ein Rückschritt gegenüber der Platonischen. Die Vorwürfe, welche gegen sie erhoben werden, sind mannigfaltig; sie können aber ungefähr in drei Gruppen zusammengefasst werden; als empirisch, als autonom, als eudämonistisch hören wir seine Ethik tadeln. Das erste will besagen, dass Aristoteles seine praktische Philosophie nicht auf die Metaphysik gestützt, sondern vielmehr lediglich aus der Erfahrung eine Reihe von praktischen Klugheitsregeln als Sittenvorschriften zusammengestellt habe; mit dem zweiten soll gesagt sein, dass ihm die menschliche Vernunft die höchste Gesetzgeberin, seine Moral also eine rein diesseitige, von Gott unabhängige sei; in dem dritten wird darauf hingewiesen, dass der Befriedigung des Glückseligkeitsdranges im Menschen in einer die Reinheit der Sittenlehre beeinträchtigenden Weise Rechnung getragen werde. Nachzuweisen, dass diese Vorwürfe im ganzen und großen nicht berechtigt seien, ist die Aufgabe dieser Schrift. Wenn es erlaubt ist, dem Gange der Untersuchung vorzugreifen, so kann das Resultat in folgender These formuliert werden: Es ist möglich, die Grundzüge der Aristotelischen Weltanschauung zu einem einheitlichen System zu vereinigen; dabei zeigt sich einerseits, dass die oben als „organisch“ bezeichnete Methode berechtigt ist, andererseits, dass die von Trendelenburg (im obigen Citate) der Aristotelischen Ethik gespendeten Lobsprüche wohlverdiente sind. —

I. These.

Die historisch richtige Auffassung der Aristotelischen Philosophie kann nur gewonnen werden, wenn man den conservativen Charakter der letzteren nie außeracht lässt, vermöge dessen Aristoteles fremde Ansichten viel lieber durch Ergänzungen berichtigt, als ihnen widerspricht; diese Thatsache muss insbesondere bei der Beurtheilung des Verhältnisses seiner Lehre zur Platonischen als Richtschnur dienen.

Wenn es nach dem Vorhergehenden zu einer richtigen Interpretation der einzelnen Lehren des Aristoteles erforderlich ist, dieselben im Lichte seines ganzen Systems zu betrachten, so wird die Hauptaufgabe darin bestehen, die Totalität seiner Weltanschauung richtig zu erfassen; ein wesentliches Hilfsmittel hiezu wird gewonnen sein, wenn wir uns über sein Verhältnis zu seinen Vorgängern, insbesondere zu seinem Lehrer orientieren.

Die Würdigung, welche ein Philosoph der Geschichte der Philosophie zollt, hängt naturgemäß davon ab, was er über den Begriff und die Erreichbarkeit der Wahrheit denkt. Wem das Denken mit dem Sein als identisch gilt, dem ist consequenterweise jedes philosophische System, wenn auch nicht die ganze Wahrheit, so doch ganz wahr, und die Geschichte der Philosophie erscheint ihm als die organische Entwicklung der Wahrheit selbst; wer im Denken etwas rein Subjectives sieht, für welches das objective Sein schlechthin unerreichbar ist, der kann in der Geschichte der Philosophie nur eine Geschichte von Irrthümern erblicken. Zwischen diesen beiden extremen Auffassungen werden sich diejenigen bewegen, deren Erkenntnistheorie umfassend genug ist, um für wahre und falsche Urtheile Raum zu lassen. Diese werden von vornherein in der Geschichte der Philosophie Wahres mit Falschem gemischt zu finden erwarten, und zwar mehr von dem einen oder von dem andern, je nachdem sie die Erforschung der Wahrheit für leicht oder für schwer halten.

Ein Philosoph, der den Wert eines philosophischen Systems nach der Originalität der Grundgedanken misst, der also von der Voraussetzung ausgehen muss, dass die Entdeckung der

Wahrheit erst ihm aufbewahrt geblieben ist, wird augenscheinlich den Wert der Geschichte der Philosophie viel geringer anschlagen, als ein Philosoph, der von der Überzeugung ausgeht, dass der menschliche Geist für die Wahrheit geschaffen sei.

Zu dieser letzteren Gruppe nun gehört Aristoteles; denn er sagt, dass die Menschen für das Wahre geeignet sind und es daher meist erreichen[6]).

In diesem Gedanken liegt der Grund dafür, dass Aristoteles auf die allgemeine Meinung großes Gewicht legt, so dass ihm ein Widerspruch gegen dieselbe als gewichtiges Argument für die Unrichtigkeit einer Behauptung gilt. Eine Reihe von hieher gehörigen Stellen findet man im 1. Abschnitte der Schrift von Eucken über die Methode der Aristotelischen Forschung[7]) angeführt. Bei einer solchen Gesinnung würde es dem Aristoteles natürlich als großer Fehler erschienen sein, wenn seine Philosophie vom allgemein als richtig Angenommenen sich entfernt hätte; demnach geht es nicht an, einzelne Gedanken deshalb, weil sie populär sind, als seinem eigentlichen philosophischen System fremd auszuscheiden, sondern gerade in der Übereinstimmung mit den allgemein anerkannten Wahrheiten wird für ihn ein Beweis für die Richtigkeit seiner Lehren liegen[8]). Hieraus

---

[6]) Rhetor. 1, I. 311, 54 ff.: „. . οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας...“ Es sei hier ein- für allemal bemerkt, dass die griechischen Citate sich auf die Pariser Gesammtausgabe der Werke des Aristoteles, die bei Firmin-Didot erschienen ist, beziehen; dabei ist unmittelbar hinter dem Titel der Schrift das Buch und Capitel notiert (eventuell letzteres allein), während die letzten drei Zahlen den Band, die Seite und die Zeile der erwähnten Ausgabe anzeigen. (Bei der Metaphysik ist zur Bezeichnung des Buches die gewöhnliche Numerierung beibehalten, bei der das zweite Buch separat mitgezählt wird.)

[7]) Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles, dargestellt von Dr. Rudolf Eucken. Berlin, 1872. Der genannte Forscher schreibt diesbezüglich von Aristoteles, 13: „Die allgemeine Überzeugung hat darnach zunächst die Präsumption der Wahrheit; die Übereinstimmung mit ihr ist ein wichtiges Argument für die Richtigkeit einer Meinung, während ein etwaiger Widerspruch gegen sie Zweifel daran erregt. Dies geht so weit, dass auf ethischem Gebiete Aristoteles der einstimmigen Meinung aller geradezu den Wert eines vollgenügenden Beweises beilegt...“

[8]) „So *ist* bei Aristoteles eigenthümlich die ungetrübte Harmonie des Philosophen und der allgemeinen Anschauung, bis in Einzelnheiten der Darstellung hinein gibt sie seinen Werken einen volksthümlichen Charakter.“ Eucken a. a. O. 17.

erklärt sich auch der häufige Gebrauch, welchen er von Sprichwörtern und bekannten Dichterworten macht.

In ähnlicher Weise wird sein Verhältnis zur Volksreligion aufzufassen sein. Zwar mit den Auswüchsen des Polytheismus kann seine monotheistische Weltanschauung sich nicht befreunden; trotzdem kann er aber manche Züge, welche der Volksglaube den Göttern beilegt, für seinen Gott brauchen, wieder nicht in dem Sinne, als würde er rein äußerlich der herrschenden Religion ein Zugeständnis machen, sondern in der Überzeugung von einer Grundwahrheit, welche, wenn auch entstellt, in den Mythen sich erhalten hat. Als charakteristich mag eine Stelle angeführt werden, an welcher er über die Sphärengeister spricht: „Aus früherer und zum Theil aus uralter Zeit ist die in mythische Form gefasste Lehre auf die späteren Geschlechter gekommen, diese Gestirne seien Götter, und das Göttliche umfasse die ganze Natur. Weiteres ist dann noch in mythischer Form hinzugefügt worden, um die Menge zum Glauben daran zu bringen, und je nachdem sich im politischen und praktischen Leben irgendein Bedürfnis zeigte; man gab nämlich diesen Göttern menschliche Gestalt und ließ sie noch anderen Geschöpfen gleich sein, woran sich dann noch weiteres der Art anschloss. Wenn man nun hier eine Scheidung vornimmt und nur das Erste, Ursprüngliche festhält, nämlich den Glauben, dass die ersten Substanzen Götter seien, so kann man dies in der That für eine göttliche Lehre ansehen, und da mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass jede Kunst und Wissenschaft mehr als einmal entdeckt worden ist und auch wieder verloren geht, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch diese Vorstellungen gleichsam Trümmer alter Weisheit seien, welche bis auf unsere Zeit sich erhalten haben.“ [9])

Möchte sich schon aus dem bisher Gesagten schließen

---

[9]) Metaph. XII. 8, II. 608. 28 ff.: „Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. Ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.“

lassen, dass Aristoteles auf die geschichtliche Betrachtung der Philosophie großen Wert legen wird, weil er ja hoffen muss, in den Lehren seiner Vorgänger eine Fundgrube von Wahrheit zu besitzen, so findet sich diese Vermuthung durch die Methode seiner Untersuchung vollauf bestätigt. Bei jedem neuen Problem, das er in Angriff nimmt, schickt er eine kritische Übersicht der Meinungen seiner Vorgänger voraus. Die Kritik zeigt dabei die Tendenz, auch solche unter diesen Lehren, welche einander scheinbar widersprechen, als miteinander vereinbar nachzuweisen, indem dargethan wird, dass diese Widersprüche nur die Folgen einer einseitigen Auffassung, nicht aber einer völligen Verkennung der Wahrheit sind. So wird jedes fremde System, mag es auch nur wenig Wahrheit enthalten, um dieses wenigen willen von ihm geschätzt und als Stütze für sein eigenes System herangezogen[10]). Als ein Beispiel für diese seine Methode kann das erste Buch seiner Metaphysik dienen, in welchem er seine Lehre von den vier Ursachen durch eine Prüfung der früheren philosophischen Systeme bekräftigt. Obwohl er in der Physik über die vier Ursachen genügend gesprochen, so werde es doch von wesentlichem Vortheil sein, die Meinungen der früheren Philosophen über diesen Punkt zu vernehmen[11]). Darin, dass bei ihnen dieselben Principien nachgewiesen werden können, findet er eine wichtige Bestätigung für die Richtigkeit seiner Lehre[12]). Die Mängel seiner Vorgänger entschuldigt er, indem er ihre Aussprüche gewissermaßen als das Lallen der Philosophie in ihrem Kindeszustand kennzeichnet[13]).

---

[10]) Mit Recht bemerkt Eucken a. a. O. 18.: „Jedenfalls ist hier ein directer Gegensatz zwischen ihm und den meisten neueren Philosophen, bei denen der Bruch mit der allgemeinen Anschauung wohl den Ausgangspunkt der eigenen Untersuchung bildet.“

[11]) Metaph. I. 3, II. 471, 51 ff.: „. . . . . τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς Περὶ φύσεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. Δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν . . . .“

[12]) Metaph. I. 7, II. 479, 20 ff.: „Ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων, καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας.“

[13]) Metaph. I. 10, II. 485. 39 ff.: „. . . . ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε κατ' ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον· . . . .“

Wenn Aristoteles sogar auf die Übereinstimmung seines Systems mit so entfernten Vorgängern schon großes Gewicht legt, dann kann ein inniger Anschluss seiner Lehre an das System seines Lehrers umso sicherer erwartet werden, als Aristoteles sich in seinen Schriften wiederholt unter die Platoniker rechnet. Dass das Studium seiner Philosophie diese Erwartung in hohem Grade erfüllt, dafür mögen die Worte Euckens[14]) Zeugnis ablegen: „Die wichtigsten Grundzüge seiner allgemeinphilosophischen Anschauung, die leitenden Principien in der Ethik und Politik, der Rhetorik und Poetik hat Aristoteles von Plato, so dass er hier ohne stete Rücksichtnahme auf diesen durchaus nicht richtig gewürdigt werden kann . . .“ Damit soll allerdings nicht gesagt sein, dass nicht wichtige Differenzen existieren; es wird sich im Folgenden Gelegenheit finden, die bedeutendste in der Auffassung der Ideen zur Sprache zu bringen; aber sogar in diesen Streitfragen ist oft die Polemik des Aristoteles gegen Plato eine heftigere, als es dem Grade des Gegensatzes entspricht. Man hat ihn häufig dafür getadelt, dass er den Plato nur bekämpft, dagegen nirgends auf die Übereinstimmung seines Systems mit dem Platonischen hinweist; und man hat aus demselben Grunde seine Lehre oft falsch verstanden. Aber gerade wenn zwei philosophische Systeme in den Principien fast vollständig übereinstimmen, wird sich die Nothwendigkeit ergeben, die Differenzpunkte klar zu beleuchten, um eine Verwechslung hintanzuhalten. Hingegen lag keine Veranlassung vor, dort, wo Aristoteles das Platonische System acceptieren konnte, dasselbe, welches ja in seiner Schule als bekannt vorausgesetzt werden muss, näher zu erörtern, oder den Autor zu nennen. Es wird also das Verhältnis zwischen Aristoteles und Plato wohl durch die folgenden Worte Zellers[15]) richtig aufgefasst sein: „Wiewohl daher in seinen eigenen Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Äußerungen der Zustimmung fast verschwinden, ist doch in der Hauptsache seine Übereinstimmung mit Plato weit größer, als sein Gegensatz gegen denselben, und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehen, wenn wir es als eine Umbildung und

---

[14]) A. a. O. 9.

[15]) Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II. 2. 161³.

Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates gegründeten und von Plato weiter geführten Begriffsphilosophie betrachten."

Aus den angeführten Gründen scheint es erforderlich, zunächst die Entwicklung der voraristotelischen Philosophie kurz zu skizzieren und dabei dem Platonischen Systeme besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Über die Philosophie der Griechen vor Aristoteles.

Die markanteste Scheidung in der ganzen Geschichte der griechischen Philosophie wird durch die Sophistik bewirkt. Will man die vorsophistische Epoche der griechischen Philosophie einerseits, die Blüteperiode, welche Sokrates, Plato und Aristoteles umfasst, andererseits durch je ein einziges Schlagwort charakterisieren, derart, dass schon in den Bezeichnungen der fundamentale Unterschied beider Perioden ausgeprägt wird, dann eignen sich hierzu am besten die Namen „Naturphilosophie" und „Begriffsphilosophie".[16])

Allerdings kann keine solche Schematisierung den thatsächlichen Verhältnissen vollkommen gerecht werden; die Continuität der historischen Entwickelung lässt sich nicht durch streng gesonderte Begriffe adäquat darstellen. So können, um nur ein hervorstechendes Beispiel anzuführen, die Eleaten, obgleich noch Naturphilosophen, doch als Vorläufer der Begriffsphilosophie betrachtet werden; überdies schiebt sich als Bindeglied zwischen beide Epochen die ganze Sophistik ein, welche durch ihre Kritik den Inhalt der unkritischen Naturphilosophie zerstört, aber gerade in der Methode ihrer Kritik der Begriffsphilosophie die dialectische Form vorzeichnet. Die Hauptgründe für das rasche Erstarken des sophistischen Subjectivismus lagen einerseits in der Einseitigkeit und Schwäche der bisherigen Philosophie, andererseits in dem Mangel an Autorität für Recht und Sitte; der Blick der Naturphilosophen war noch nicht hinter und über die sinnlich wahrnehmbare Materie gedrungen; die Methode der Darstellung war unkritisch, gegnerischer Einwürfe nicht gewärtig und daher gegen sie nicht gewaffnet; die positiven Gesetze wurden von einer urtheilslosen Majorität nach Willkür gegeben und wieder aufgehoben; selbst die Götter mit

[16]) Vergl. Zeller a. a. O. II. 1. 37⁴.

ihren menschlichen Schwächen und Leidenschaften konnten der Sittlichkeit keinen Halt bieten. Solch seichtes Denken und solche moralische Principienlosigkeit bildeten den fruchtbarsten Boden für das Gedeihen des sophistischen Nihilismus. Die Anknüpfungspunkte für die Sophistik finden sich in den Lehren des Heraklit und der Eleaten; mag man mit dem ersteren das Veränderliche der Erscheinung als das wahrhaft Seiende und daher die sinnliche Wahrnehmung als das wahre Wissen annehmen, oder mit den letzteren die veränderliche Erscheinung als bloßen Schein, somit jedes durch die Sinne gewonnene Wissen als Scheinwissen verwerfen, in beiden Fällen muss man an der Wahrheit zweifeln, im ersten Falle, weil *jedes*, im letzteren, weil *kein* Wissen wahr sein soll. Thöricht waren die Denker, welche an einen Unterschied zwischen *wahr* und *falsch* geglaubt, nach Wahrheit gestrebt haben; jenes veraltete Vorurtheil wird von den Sophisten fallen gelassen, dieses mühevolle Suchen *nach* wird zu einem leichten Spiel *mit* den Begriffen. Nicht mehr bildet die Wahrheit das Maß des Wissens, sondern *über* der Wahrheit steht der Mensch, das Maß aller Dinge. Eine Philosophie, welche sich über die Evidenz der Wahrheit hinwegsetzt, wird umsoweniger den oft lästigen Geboten der Moral sich beugen. Wie bei den theoretischen Streitfragen die subjective Gewandtheit über die objective Giltigkeit den Sieg davontrug, so trat bei praktischen Zwecken die Überredung an die Stelle der Überzeugung; und durch Überredung war bei der damaligen politischen Lage in Athen alles zu gewinnen. Das dialectische Spiel wurde zu praktischem Ernst und gefährdete den Bestand von Recht und Sittlichkeit. Doch gerade diese ethischen Consequenzen der Sophistik mussten eine energische Abwehr veranlassen und dazu die besten Waffen liefern.

Ein Mann von der sittlichen Stärke eines Sokrates konnte in seinem unerschütterlichen Pflichtbewusstsein durch die von den Sophisten ausgehende Aufklärung nicht wankend werden. Die ihm über jeden Zweifel erhabene Gewissheit der moralischen Wahrheiten wurde der Anker, durch welchen die Philosophie vor dem Untergange in den Wogen der Skepsis bewahrt wurde. Wenngleich sowohl die Motive der Sokratischen Philosophie als auch die meisten speciellen Erörterungen dem Gebiete der Ethik

angehören, so ist doch sein philosophisches System in seiner Totalität nicht eine Ethik, welche die Metaphysik ausschließt, sondern vielmehr eine auf ethische Probleme angewandte Metaphysik. Wir erkennen dies daraus, dass dasselbe Fundament, welches seine praktische Philosophie trägt, auch der Metaphysik des Plato und Aristoteles zur festen Basis dient; es ist das Reich des Intelligiblen. Dass die veränderlichen Erscheinungen der Materie für eine sichere Wissenschaft die Grundlage nicht bieten können, hatte die Sophistik zu voller Evidenz gebracht; das Wissen des Scheines war nur ein Scheinwissen, welches dem kritisierenden Geiste nicht standhielt; nur der (um mit Kant zu reden) „dogmatische Schlummer" der vorsophistischen Periode hatte ein Nichtwissen dieses Nichtwissens ermöglicht; die dialektische Kunst war zu einem Wissen dieses Nichtwissens fortgeschritten. Bis hierher folgte Sokrates vollständig den Sophisten; auch er gebrauchte die Waffen der Dialectik, um unbegründete Meinungen und Vorurtheile zu zerstören und seine Schüler zum Bewusstsein ihres Nichtwissens zu bringen. Während jedoch dieses Ergebnis der Untersuchung für die Sophisten das Ende bedeutete, sah Sokrates darin den Anfang der Philosophie. Das Scheinwissen und die Scheinmoral mussten weichen, nicht aber, wie die Sophisten wollten, damit der Platz leer bleibe oder nach subjectiver Willkür besetzt werde, sondern damit der leere Platz von dem wahren Wissen und der richtigen Sittenlehre eingenommen werde. Hatte die Sokratische Philosophie die destruierende Tendenz mit der Sophistik gemeinsam, so unterscheidet sie sich durch ihr redliches Streben, zu reconstruieren, von derselben aufs vortheilhafteste. Auf das Wissen des Nichtwissens soll ein Wissen des Wissens, d. h. ein sich der Gründe bewusstes Wissen folgen. Der Bahnbrecher einer neuen philosophischen Ära hatte nun vor allem die Verpflichtung, den Weg anzugeben, auf welchem man zu einem solchen begründeten, wahren Wissen gelangen kann. Ein Erfolg konnte nur dann erwartet werden, wenn diejenigen Fehler vermieden wurden, welche die Systeme der Naturphilosophen unhaltbar gemacht hatten. Dem Vorwurfe des unberechtigten Dogmatismus konnte nur eine Methode entgehen, welche ihre Sätze erst dann aussprach, nachdem dieselben an möglichst vielen Beispielen geprüft und auch Gegeninstanzen berücksichtigt waren;

als Object der Wissenschaft war nicht die einzelne Erscheinung, sondern das den verschiedenen Erscheinungen Gemeinsame, der unveränderliche Grund des Veränderlichen zu wählen. So fand Sokrates als Methode der Forschung die Induction, als die Elemente der wahren Philosophie die logischen Begriffe.

An der Lösung der Aufgabe aus diesen Bausteinen das vollständige Gebäude allumfassender Weltweisheit aufzuführen, verzweifelte der Begründer der neuen Lehre. Von der Physik schreckten ihn die vielen vergeblichen Versuche der Naturphilosophen ab, zu der Ethik zog ihn sein Herz. Verkehrt scheint es ihm, wenn der Mensch der Erkenntnis der Natur nachstrebt, welche ihm vielleicht von den Göttern versagt ist, die Kenntnis des richtigen Handelns aber vernachlässigt, welche Tugend, Pflicht und nothwendige Bedingung seiner Glückseligkeit ist. Auf das Gebiet der praktischen Philosophie blieb daher die genauere Ausführung seiner Grundzüge beschränkt. Es ist hier nicht der Ort, die Sokratische Ethik eingehend zu betrachten[17]); nur einige leitende Gedanken mögen hier Platz finden. Auffallend ist das Schwanken in der Auffassung, welche seine Lehre nicht nur bei seinen Schülern gefunden hat, sondern auf Grund der uns erhaltenen Überlieferungen noch jetzt findet. Hier preist Sokrates das Wissen als das Edelste im Menschen, als etwas Göttliches; dort erscheint es als Mittel im Dienste des Nützlichen. Derselbe Mann, der gemeine Utilitätsmoral zu predigen scheint, gibt lieber sein Leben hin, als dass er die Gesetze verletzte. Die einen seiner Schüler schätzen das Wissen gering im Vergleiche zu einem bedürfnislosen Leben; andere benützen es als Mittel, sich das Leben angenehm zu machen. Den richtigen Ausweg aus diesem Labyrinth von einander widersprechenden Auffassungen, die sich dabei doch alle mit einigem Rechte auf Sokrates berufen dürfen, werden wir nur dann finden können, wenn wir dem Grundgedanken der Sokratischen Philosophie, wie wir ihn eben kennen gelernt haben, auch in der Ethik die leitende Rolle wahren, wenn wir also wie die Metaphysik, so auch die Moralphilosophie des Sokrates als Intellectualis-

[17]) Eine ausführliche Darstellung der Sokratischen und Platonischen Ethik findet man in Köstlins „Geschichte der Ethik, Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Socialtheorien des Alterthums und der Neuzeit" I. 1. (Tübingen 1887.)

mus auffassen; die logischen Begriffe bilden nicht nur im Theoretischen die Norm für das wahre Denken, sondern auch im Praktischen die Norm für das richtige Handeln. Derjenige, welcher mit allumfassendem, göttlichem Wissen alle Beziehungen durchschaute, würde mit Sicherheit das begriffsmäßige, d. h. diesen Verhältnissen entsprechende Handeln erkennen; je tiefer das Wissen, desto sicherer ist das Urtheil über das richtige Handeln. Wie weit sind aber die Menschen von diesem Ideal des vollkommenen Wissens entfernt! Und doch sollen sie richtig handeln. Die Sokratische Philosophie kann diese Schwierigkeit lösen, weil sie Teleologie ist. Das Walten einer höchst vernünftigen, gegen die Menschen gütigen Gottheit kann aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erkannt werden; diese Zweckmäßigkeit in der Weltordnung verbürgt dem richtig Handelnden auch die Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Das richtige Handeln ist das für das Subject selbst und für seine Umgebung nützliche. Unter diesem Gesichtspunkte wird es erklärlich, dass die Sokratische Philosophie auf die Frage nach dem Kriterium der Güte menschlichen Handelns die Nützlichkeit anführen kann.

Eine scheinbare Ungenauigkeit dieser Darstellung, dass nämlich richtiges Erkennen und richtiges Handeln promiscue gebraucht werden, ist dem Grundgedanken der Sokratischen Psychologie zuzuschreiben, nach welchem der „Grundwille“ im Menschen ein Trieb nach dem höchsten Gute (der Glückseligkeit) ist, der in jedem concreten Falle das als das Beste Erkannte widerstandslos anstrebt[18]). Weil zur Vervollkommnung der Vernunft und Bereicherung des Wissens größtmögliche Freiheit von sinnlichen Bedürfnissen Bedingung ist, erhält auch die Bedürfnislosigkeit in der Ethik des Sokrates einen Wert; weil sie jedoch bei ihm nicht Selbstzweck ist, so konnte er manchen mäßigen Genuss sinnlicher Vergnügen gestatten. Hieraus erklärt sich, wie sowohl die Cyniker, als die Cyrenaiker bei ihm Anknüpfungspunkte fanden.

Volles Verständnis für die Sokratische Weisheit und die Fähigkeit, sie im Sinne des Meisters weiter zu bilden, fand sich nur bei einem seiner Schüler, bei Plato. Zwei Hauptgedanken

[18]) Vergl. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. I. (Innsbruck 1877.)

sind es, welche den Fortschritt der Platonischen gegenüber der Sokratischen Metaphysik bezeichnen: die Forderung eines systematischen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Begriffen und die Fortentwickelung des logischen Begriffssystems zum metaphysischen Ideenreich. Ebenso gewiss als Sokrates in den logischen Begriffen die Elemente des wahren Wissens aufgezeigt hatte, ebenso gewiss war damit noch nicht die Wissenschaft selbst gegeben. Nicht vereinzelt, sondern in ihrem Zusammenhange, in dem Verhältnis der Über- und Unterordnung, welches gestattet, von den niedrigsten bis zu den höchsten Begriffen hinauf- und von diesen zu jenen wieder hinabzusteigen, bilden die Begriffe ein zusammenhängendes, wohlbegründetes, also das wahre Wissen. Doch nein! Als wahres Wissen werden wir dieses Begriffssystem erst dann bezeichnen dürfen, wenn wir überzeugt sind, dass es nicht eine bloße Fiction des Denkenden ist, sondern dass ihm auch außer dem Subjecte objective Giltigkeit zukömmt, dass die Begriffe nicht allein logische Richtigkeit, sondern metaphysische Realität besitzen[19]). Ewig und unveränderlich, rein und unvermischt, dabei doch in richtiger Ordnung und schönster Harmonie, umfasst von der höchsten Idee des Guten, d. h. der Gottheit, bilden die Ideen das unerreichte Vorbild des wirklichen Universums. Das reine Feuer der Liebe zur Wahrheit, welches Plato über das Irdische erhoben hat, das edle Streben nach dem Göttlichen, welches seine Philosophie beseelt, machen die Ideenlehre zu einer der bewunderungswürdigsten Partien der Geschichte der Philosophie. Diese Bewunderung seines Strebens wird durch die Thatsache nicht verringert, dass er die volle Wahrheit nicht erreicht hat. Für die Erklärung der wirklichen unvollkommenen, veränderlichen, vergänglichen Welt erwiesen sich die Platonischen Ideen für sich allein unzureichend; andererseits entstand durch die Zuhilfenahme des schlechthin Nichtseienden, welches die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Erscheinungswelt erklären soll, zwischen diesem und dem schlechthin Seienden eine unüberbrückbare Kluft; dieser unversöhnliche Dualismus wird durch

---

[19]) Zeller drückt diese Beziehung a. a. O. II. 1. 657[4] kurz so aus: „...die Ideen sind nichts anderes als die Sokratischen Begriffe, aus Erkenntnisnormen zu metaphysischen Principien erhoben und auf die speculativen Fragen nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewendet."

die Phrase von dem Theilhaben an den Ideen zwar verdeckt, aber nicht überwunden. Gegen diese Schwäche der Ideenlehre wendet sich Aristoteles; nicht eine Aufhebung der Ideenlehre, sondern eine solche Modification, dass dadurch die wirkliche Welt erklärbar wird, ist die Aufgabe seiner Weiterbildung der Metaphysik. Soll das Sein der Erscheinungswelt durch das Sein der Ideen erklärt werden können, so dürfen die letzteren nicht außer der Welt subsistieren; soll die Veränderlichkeit der Erscheinungswelt begreiflich werden, so müssen die Ideen sich als Kräfte erweisen. Die Materie andererseits muss fähig sein, eine Einwirkung zu erleiden; sie darf also nicht das schlechthin Nichtseiende, sondern nur das Nochnichtseiende sein[20]). Die wirkliche Welt ist jetzt nicht eine Welt, in welcher das Nichtseiende in unklarer Weise mit dem Seienden gemischt ist, sondern eine Welt des Werdenden, wo dem Möglichen der Zweck als treibende Kraft eingepflanzt ist. Dass hierdurch die Platonische Philosophie nicht aufgehohen, sondern erweitert ist, dafür möge an dieser Stelle nur angeführt werden, dass die höchste der Platonischen Ideen, die Gottheit, der Urquell alles Seins und alles Wissens, auch bei Aristoteles von der Welt getrennt, unveränderlich subsistiert.

Vergleichen wir die drei Systeme des Sokrates, Plato und Aristoteles miteinander, so finden wir keine so großen Unterschiede oder gar Widersprüche, dass wir sie nicht alle drei wie einen einzigen Bau auffassen dürften, zu welchem Sokrates die ersten Steine gelegt, den Plato in die Höhe und Aristoteles in die Breite fortgeführt hat. Ihrem Grundgedanken nach ist diese Philosophie Intellectualismus; sie betont, und das ist ihr hervorragendes Verdienst, den Primat des Geistigen vor dem Materiellen. Das Intelligible wird aber von den drei Philosophen unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst, weil sie verschiedenen Problemen ihr Hauptaugenmerk zuwenden; dem Sokrates erscheint es als der logische Begriff, weil er als der Bahnbrecher dieser Philosophie das wahre Wissen sucht; dem Plato erscheint es als weltfremde Idee, da er dem

---

[20]) Kuno Fischer schreibt in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" I. 1. 24.: „Bei Plato gilt der Stoff als μὴ ὄν, bei Aristoteles als δυνάμει ὄν. Kürzer und schlagender lässt sich der Unterschied beider Philosophen nicht darthun."

wahrhaft Seienden nachstrebt; dem Aristoteles erscheint es als wirkende Wesenheit, weil er das wirkliche Werden zu erklären sich vornimmt.

II. These.

Aristoteles bekämpft die Platonische Ideenlehre nur insoweit, als sie für die Erklärung des Werdens und der Veränderung unzureichend ist; in dem Bestreben, den von Plato unerklärt gelassenen Begriff des Werdens denkbar zu machen, muss Aristoteles den Platonischen Begriff der Materie modificieren und den der Form einführen.

Es ist sehr leicht begreiflich, dass ein Mann von so edler Gesinnung wie der „göttliche" Plato, der in dem Reiche der Ideen eine schönere, eine erhabenere Welt geschaut, sich von der unvollkommenen empirischen Welt mit Geringschätzung abwendet. Eine solche Ignorierung musste aber sein System in die größte Gefahr stürzen; dem empirisch gegebenen Wechsel des Werdens und Vergehens wird eine Metaphysik, welche nur das unveränderliche Sein kennt, nicht standhalten können; lebenskräftig ist nur jenes Ideale, welches in dem Realen wurzelt. Sollte demnach die Ideenlehre Platos nicht durch ein empirisches „πάντα ῥεῖ" geleugnet werden können, so war es nothwendig, ihre Trennung von der wirklichen Welt aufzuheben, sie durch einen breiten empirischen Unterbau zu stützen.

Bereits oben ist darauf hingewiesen worden, dass die Platonischen Ideen nichts anderes waren, als logische Begriffe, welchen ohneweiters ein reales Sein zugeschrieben wurde. In dieser Verkennung des nothwendigen Unterschiedes zwischen bloßen Gedanken und subsistierenden Dingen liegt der Grundfehler der Ideenlehre. Dem Begriff als solchem kommt Allgemeinheit zu, welche dem Einzelding fehlt; letzteres wieder besitzt den Vorzug der selbständigen, wirkungsfähigen Existenz, während der Gedanke nicht für sich, sondern nur in einem Denkenden sein kann. Überblickt man die Stellen, an welchen Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre polemisiert, so findet man in der That, dass sich seine Vorwürfe (abgesehen von dem Tadel, der die spätere pythagoreisierende Form der Ideen-

lehre betrifft) hauptsächlich 1. gegen die gesonderte Subsistenz der Ideen und 2. gegen ihr Unvermögen einer Einwirkung auf die Welt richten[21]). „Am allermeisten aber," schreibt er schon im Anfange der Metaphysik[22]), „drängt sich die Frage auf: was denn eigentlich die Idee beibringe zu dem Ewigen unter den sinnlichen Dingen oder zu demjenigen, was wird, und demjenigen, was vergeht? Kann ja doch weder Bewegung noch überhaupt eine Veränderung aus der Idee abgeleitet werden." Am Schlusse der metaphysischen Betrachtung ist sein Urtheil kein anderes geworden: „Es hilft also nichts, wenn wir auch ewige Substanzen annehmen, wie die Vertreter der Ideenlehre, wofern nicht in denselben ein Princip enthalten ist, welches eine Veränderung bewirken kann. So wenig also dies hinreicht, so wenig auch eine andere Substanz, abgesehen von den Ideen; denn wenn sie nicht actuell wirken, ist keine Bewegung"[23]) und „diejenigen sodann, welche zwei Principien annehmen, müssen nothwendig noch ein drittes, über beiden stehendes Princip haben, sowie auch die Vertreter der Ideenlehre noch ein anderes, höher stehendes Princip brauchen; denn sonst weiß man nicht, weshalb die Dinge an den Ideen theilgenommen haben oder theilnehmen.... Sollen aber die Ideen oder Zahlen Principien sein, so kann nichts auf sie als die Ursache zurückgeführt werden, jedenfalls nicht die Bewegung"[24]) denn „die Ideen sind vielmehr die Ursache der Unbeweglichkeit und der Ruhe"[25]).

---

[21]) S. Rosenkrantz, Die Platonische Ideenlehre und ihre Kritik und Umgestaltung durch Aristoteles, dargestellt nach den Quellen und erläutert aus dem durch die neuere Philosophie gewonnenen Gesichtspunkte. Mainz 1868.

[22]) Metaph. I. 9, II. 482. 49 ff. „Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη ἢ τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς."

[23]) Metaph. XII. 6, II. 604. 7ff. „Οὐδὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. Οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις."

[24]) Metaph. XII. 10, II. 610. 30 ff. „Καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τὰ εἴδη, ἔτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα· διὰ τί γὰρ μετέσχεν ἢ μετέχει; . . . Εἰ δ' ἔσται τὰ εἴδη ἢ οἱ ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε."

[25]) Metaph. I. 7, II. 479. 6 f. „ἀκινησίας γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναί φασιν."

Alle diese Stellen weisen darauf hin, dass Plato die Veränderung, das Werden, wie sie in der wirklichen Welt vorkommen, durch hypostasierte logische Begriffe nicht erklären konnte, sondern dass zur Erklärung von Veränderungen die Annahme von Kräften nothwendig sei. Es mag gleich hier darauf hingewiesen werden, dass damit die Annahme einer Welt von Gedanken in einem Geist nicht ausgeschlossen ist; sowie wir die Kräfte, welche in der Welt wirken, denkend nachbilden, so könnten sie denkend vorgebildet sein. Es handelt sich Aristoteles nur darum, nachzuweisen, dass die Platonischen Ideen, insoferne sie die Bewegungen in der Welt erklären sollen, Kräfte sein müssen.

Aristoteles verfolgt die Unhaltbarkeit der Ideenlehre weiter, indem er ihr vorwirft, dass sogar das Wissen durch sie nicht gefördert wird (während doch gerade das Streben nach wahrem Wissen zu ihrer Aufstellung geführt hat)[26]. In der That, wenn die Ideen von den Dingen gesondert sind, so ist das Wissen von den Ideen keine Erkenntnis der Welt; denn die Welt erkennen heißt das Wesen erkennen, welches den Erscheinungen zugrunde liegt, das Unveränderliche, welches die Veränderungen erklärt, nicht aber ein Wesen, das mit den Erscheinungen nichts gemein hat, ein Unveränderliches, das schlechthin unfähig ist, eine Veränderung zu bewirken, wie es bei den Platonischen Ideen der Fall ist.

Aber selbst abgesehen von den Veränderungen geht es auch nicht an, bei den Ideen den Grund des Seins der Einzelsubstanzen zu suchen, weil ja die Ideen nicht in den Dingen sind, also gewiss nicht das Wesen der Dinge ausmachen können, da ja doch die Annahme, dass das Wesen eines Dinges vom Dinge selbst getrennt wäre, absurd ist: „Indessen ist es auch nicht möglich, auf irgendeinem zulässigen Weg zu beweisen, dass die Einzelndinge aus den Ideen hervorgehen. Wenn man aber sagt: die Ideen seien Urbilder und die Einzelndinge haben theil an ihnen, so ist das ein leeres Gerede und nichts als poetische Phrase. Denn was ist denn dasjenige, was schöpferisch wirkt eben im Hinblick auf die Idee? . . . Ferner ist es doch nicht denkbar, dass die Substanz gesondert sei von dem Ding,

[26]) Metaph. I. 9, II. 483. 1 f. „’Αλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων . . .“

dessen Substanz sie ist; wie könnten also die Ideen als Substanzen der Dinge von diesen gesondert sein? Im Phädon heißt es: die Ideen seien die Ursache sowohl für das Sein als für das Werden. Nun aber, wenn auch die Ideen sind, so werden doch die Einzelndinge nicht, die an ihnen theilnehmen, wofern nicht etwas da ist, was die Bewegung gibt . . ." [27]) Weil die Ideen, so können wir die vorgebrachten Argumente zusammenfassen, eine selbständige, von den Dingen getrennte Subsistenz besitzen sollen, können sie weder das wahre Sein der Dinge ausmachen, noch zu einem wahren Wissen führen; ihre Unveränderlichkeit, indem sie zur Unfähigkeit, irgendeine Veränderung zu bewirken, wird, lässt die Veränderlichkeit der realen Welt nicht auf sie als die Ursachen zurückführen.

Wenn nun Aristoteles selbst Ideen annimmt (so gibt er in der Schrift „Von der Seele" jenen Recht, welche den Verstand als den Ort der Ideen bezeichnen[28]), wenn auch er ein festes Wissen mit unveränderlichen Begriffen fordert, wenn endlich auch seine Lehre als letzten Grund alles Seins und Werdens eine unveränderliche, extramundane Gottheit fordert, so ist klar, dass diese Bekämpfung der Platonischen Lehre nur für jenes Gebiet Giltigkeit hat, wo die Platonischen Ideen den Aristoteles gehindert hätten, das System seines Meisters weiter auszubauen, nämlich in der Erklärung des Werdens. Der Unterschied zwischen beiden Philosophen ist nicht der, wie manchmal missverständlich angenommen wird, als wäre Aristoteles ein nüchterner Empiriker und als solcher Gegner des Platonischen Idealismus. Allerdings ist ein Unterschied in der Wertschätzung der Empirie zu constatieren; Plato wendet sich mit Verachtung von ihr ab; er betrachtet das Empirische vom Standpunkt des Idealen aus als dessen Gegensatz. Aristoteles hingegen widmet der Erfahrung

---

[27]) Metaph. I. 9, II. 483. 9 ff. „'Αλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἔστι τἆλλα κατ' οὐδένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. Τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; . . . Ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν. Καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον, . . ."

[28]) De anima III, 4, III. 467. 28 f. „Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, . . ."

liebevolle Sorgfalt; doch auch er betrachtet es nicht als das Letzte, auch ihm steht das Ideale höher, auch er ist ja Intellectualist; wohl aber erkennt er die Wichtigkeit des Empirischen als des einzigen Weges, der uns zu dem Idealen führt; nur durch das Materielle können wir uns Belehrung verschaffen über das Immaterielle. Das Ziel ist ihm wie Plato das Reich der Ideen; aber nicht sich von der uns umgebenden Wirklichkeit in kühnem Aufschwunge losreißend will er es erreichen, sondern Stufe für Stufe will er sich aus dem Sinnlichen bauen, um darauf sicher zu dem Übersinnlichen aufzusteigen. Deshalb wirft er dem Plato nicht vor, dass er überhaupt das Ideale betrachtet hat, sondern dass er nicht das Ideale in dem Realen erkannt hat. „Überhaupt, während die Philosophie die Ursache der sinnlichen Dinge aufzusuchen hat, hat man in der Platonischen Schule dies ganz beiseite gelassen; denn es wird da keine Auskunft gegeben über die Ursache, welche das Princip der Bewegung bildet; und indem man das Wesen der Dinge zu bezeichnen meinte, stellte man anderweitige Wesen auf, ohne etwas Gehaltvolles zu sagen über die Art und Weise, wie diese letzteren das Wesen der Dinge bilden; denn was die sogenannte Theilnahme betrifft, so ist damit, wie oben gesagt, nichts. Und auch das zweite, was wir als die Ursache des Wissens erkennen, und worauf alles Wirken der Vernunft und der Natur gerichtet ist — auch diese Ursache, die wir als eines der vier Principien bezeichnet haben, wird von der Ideenlehre nicht berührt.“ [29]) Darauf also ist die Thätigkeit des Aristoteles gerichtet, das Intelligible als Ursache und Zweck der sinnlichen Dinge nachzuweisen. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn die Materie nicht als schlechthin Nichtseiendes und die Idee nicht als Fürsichseiendes genommen werden. Es musste also sowohl der Platonische Begriff der Materie als der der Idee geändert werden.

---

[29]) Metaph. I. 9, II. 484. 30 ff. „Ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐδὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ'οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ'ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐδέν ἐστιν· Οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, διὸ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας ἥν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐδὲν ἅπτεται τὰ εἴδη, . . .“

In der Lehre des Aristoteles von der Materie und der Form finden sich einige Schwierigkeiten, welche aber, wie ich glaube, gerade für die Richtigkeit jener Auffassung der Aristotelischen Philosophie sprechen, die als ihren Grundcharakter den Conservativismus betrachtet, demgemäß er das System seines Vorgängers nicht aufhebt, sondern nur auf die richtige Sphäre einschränkt und durch neue Gedanken ergänzt. Die angedeuteten Schwierigkeiten bestehen darin, dass sowohl für die Materie als für die Form eine doppelte Auffassung bei Aristoteles sich constatieren lässt, ohne dass jedoch dieser Unterschied in der Bezeichnung kenntlich gemacht wäre. Es sei diesbezüglich auf die Arbeiten von Bäumker[30]) und Hertling[31]) hingewiesen. Bäumker spricht von einer doppelten Auffassung der Materie bei Aristoteles, nämlich 1. indem sie als der bestimmungslose Stoff betrachtet wird, aus dem die Dinge gebildet werden, also als etwas in gewissem Sinne Seiendes, als Reales, und 2. indem sie als Nichtseiendes, als noch nicht Reales, sondern als die bloße Möglichkeit genommen wird. Dieser Unterscheidung entspricht dann auch eine doppelte Bedeutung des εἶδος, nämlich bald als concrete Einzelform und als solche als etwas Reales, bald als das begrifflich gedachte Wesen eines Dinges[32]). Schärfer

[30]) Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890.

[31]) Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. 1871.

[32]) Hertling schreibt a. a. O. 49: „Solange man die verschiedenen Gesichtspunkte festhält, von welchen jene beiden Ableitungen ausgehen, solange man sich den Gedankengang in dem einen und anderen Falle genau vergegenwärtigt, muss man zur Überzeugung gelangen, dass Formprincip und Wesensbegriff nicht dasselbe bedeuten kann; jenes ergab sich aus der Betrachtung des Werdens, aus der Zergliederung der Erfahrung, deren Objecte die sinnlich körperlichen, die concreten Einzeldinge sind. Die Form schien nöthig zu sein als der Bestandtheil des gewordenen Dinges, der im Werden und durch das Werden neu hinzugekommen sein musste, wenn anders an Stelle des vergangenen Dinges ein neues getreten sein sollte; sie erwies sich demgemäß als das Princip, welches das neue Ding zu dem macht, was es ist, welches ihm Wirklichkeit, Sein und Wesen verleiht, aber eben darum nicht selbst dieses Wesen sein kann, das vielmehr durch die Form ist. Darum würden wir die Form nicht vom Ding prädicieren können; das Ding ist nicht das, wodurch es ist, sondern das, was es ist; umgekehrt ist es der Wesensbegriff, der allein in völlig zutreffender Prädication vom Ding ausgesagt wird. Dass deswegen von ihm auch die Materie nicht ganz ausgeschlossen sein dürfe, weil er sonst nicht das Wesen des ganzen Dinges, sondern nur den einen Bestandtheil ausdrücken

tritt dieser Unterschied bei den Nachfolgern des Aristoteles hervor. Von Alexander von Aphrodisias sagt Bäumker[33]): „Er scheidet scharf zwischen der realen Einzelform und der durch die Abstraction des Verstandes gewonnenen allgemeinen Form." In dieser letzteren, der allgemeinen Form, lassen sich unschwer die Platonischen Ideen erkennen, welche, jedoch ohne das bekämpfte Merkmal der Subsistenz, beibehalten wurden; die concrete Form und die als Stoff nöthige Materie hingegen sind jene Elemente, welche zur Erklärung des Werdens und der Veränderung aufgenommen werden mussten.

Wie diese beiden Begriffe zur Erklärung des Seins und Werdens der Sinnendinge herangezogen wurden, wird am besten an einigen Beispielen klar gemacht werden können. Betrachten wir etwa ein Eisenstück, welches zuerst kalt war und dann warm geworden ist. Um diese Veränderung zu erklären, sind nach Aristoteles drei Begriffe nothwendig, der Begriff des Warmen, der des Kalten und der des Eisens. Die beiden ersten Begriffe bilden einen Gegensatz zueinander, das Kalte ist im Vergleich zum Warmen die „gegensätzliche Bestimmtheit"[34]). Bei der Erwärmung wird nun nicht das Kalte selbst zum Warmen; eine solche Veränderung würde zur Folge haben, dass kein Wissen möglich ist, indem ja die Unveränderlichkeit der Begriffe die Grundbedingung eines festen Wissens bildet. Es kann das Warmwerden des früher Kalten nur so erklärt werden, dass neben dem Warmen und dem Kalten noch ein Drittes vorhanden ist, welches an sich weder warm noch kalt ist, welches

---

würde, wurde schon bemerkt. Nicht von der Materie als solcher abstrahiert der allgemeine Begriff des Wesens, sondern vom concreten, mit Materie behafteten Einzelding. Umgekehrt abstrahiert die Form für sich allein genommen von der Materie als solcher, mit der, als dem andern Bestandtheil, sie das ganze Ding constituiert, dessen Wesen die Definition ausdrückt. Der Charakter der Allgemeinheit endlich, der, wie sich ergab, nicht überall die ausschließliche Bedingung der geistigen Erkenntnis, sondern nur bei den irdischen Dingen die Folge ihrer unvollständigen Erkennbarkeit ist, unterscheidet den Wesensbegriff deutlich von der Form; denn diese, welche uns das Werden des Einzeldinges erklären soll, welche dem Individuum seine eigenthümliche Natur und seine letzte Vollendung verleiht und darum das gewordene Individuum innerlich als solches constituiert, muss nothwendig ein Individuelles sein."

[33]) A. a. O. 297.

[34]) wie Hertling a. a. O. das Aristotelische στέρησις (privatio) übersetzt.

sowohl für die Wärme als für die Kälte empfänglich ist; das ist in unserem Beispiel das Eisen. Das Eisen an sich ist weder kalt noch warm in Wirklichkeit; aber eben deshalb ist es sowohl warm als kalt der Potenz nach; es ist als das (in Bezug auf die Temperatur) an sich Unbestimmte beider entgegengesetzten Bestimmungen fähig. An diesem Beispiele wird klar werden, wie Aristoteles überhaupt die Veränderung durch die Begriffe der Materie und der Form erklären kann.

Sowie hier das Eisen an sich weder kalt noch warm ist, sondern, damit es die accidentelle Form des Warmseins annimmt, eine äußere Ursache, das Feuer, es erwärmen muss, so erscheint, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen, auch die Substanz des Eisens selbst aus einem an sich unbestimmten Urstoffe und der substantiellen Form des Eisens zusammengesetzt. Wie dort aus der Veränderlichkeit der Temperatur auf einen an sich weder warmen noch kalten Träger geschlossen wurde, so muss aus der Veränderlichkeit (wozu insbesondere auch das Entstehen und Vergehen gehört) der Dinge auf eine an sich unbestimmte zugrunde liegende Materie als den Urstoff der veränderlichen sinnlichen Substanzen geschlossen werden. Diesen Gedanken über die Nothwendigkeit eines derartigen Urstoffes finden wir an vielen Stellen der Aristotelischen Philosophie ausgesprochen. So heißt es bei der Kritik des Systems des Empedokles: „Überhaupt ist bei dieser Ansicht (dass bestimmte Urelemente vorhanden sind) gar kein Anderswerden möglich, es kann nicht Kaltes zu Warmem, noch Warmes zu Kaltem werden. Denn es müsste doch ein Drittes dasein, welches diese entgegengesetzten Zustände in sich aufnähme, es müsste irgendein natürliches Wesen vorhanden sein, welches zu Feuer und Wasser würde; aber darüber gibt Empedokles keine Auskunft.“ [35])

Derselbe Gedanke einer unbestimmten Urmaterie tritt uns bei der Kritik des Anaxagoras entgegen; nachdem Aristoteles nämlich den Anaxagoras getadelt hatte, dass er meint,

[35]) Metaph. I. 8, II. 480. 21 ff. „Ὅλως τε ἀλλοίωσιν ἀναιρεῖσθαι ἀνάγκη τοῖς οὕτω λέγουσιν· οὐ γὰρ ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν οὐδὲ ἐκ ψυχροῦ θερμὸν ἔσται. Τί γὰρ ἂν αὐτὰ πάσχοι τἀναντία, καὶ τίς ἂν εἴη μία φύσις ἡ γιγνομένη πῦρ καὶ ὕδωρ, ὃ ἐκεῖνος οὔ φησιν.“

ursprünglich sei alles gemischt gewesen, „es musste ja zuerst ein Ungemischtes vorhanden sein,“ fährt er fort: „Nämlich solange nichts gesondert war, war offenbar auch keine Aussage möglich über jene Substanz, also z. B. konnte man nicht sagen, sie sei weiß oder schwarz oder grau oder habe sonst eine Farbe, sondern sie war nothwendig farblos; sonst hätte sie eine von diesen Farben haben müssen. Ebenso war sie auch geschmacklos, und so fehlten ihr auch die übrigen Prädicate, sie hatte weder eine Qualität noch eine Quantität, noch war sie überhaupt etwas. Denn es hätte ihr ja irgendetwas von besonderen Eigenschaften zukommen müssen; dies aber war unmöglich, wenn alles gemischt war, das Besondere hätte ja schon ausgeschieden sein müssen, bei Anaxagoras aber ist alles gemischt, mit Ausnahme der Vernunft, welche er allein als ungemischt annimmt. Nach allem dem ist der eigentliche Sinn des Anaxagoras der, dass es zwei Principien gebe, das Eins, — denn dieses sei einfach und ungemischt, und „das andere“, worunter wir das Unbestimmte denken, bevor es bestimmt wurde und irgendeine bestimmte Form erhielt. Wenn also auch Anaxagoras weder richtig noch bestimmt sich ausdrückt, so will er doch etwas Ähnliches sagen, wie die Späteren und die Klareren“.[36]) Denselben Grundgedanken einer unbestimmten Materie finden wir polemisch gegen Plato verwendet: „Sodann was die als Materie zugrunde gelegte Substanz betrifft, so kann man von dieser sagen, dass sie eher zu mathematischen Speculationen sich eignet, und man muss sie vielmehr für eine Bestimmtheit erklären — für den Unterschied an der Substanz und an der Materie — als für Materie selbst; ich meine nämlich das Große und Kleine, wie auch die Naturphilosophen mit dem Dünnen und Dichten verfahren, welches sie die

[36]) Metaph. I. 8, II. 480, 37 ff. „Ὅτε γὰρ οὐδὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐδὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο χρῶμα, ἀλλ' ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης· εἶχε γὰρ ἄν τι τούτων τῶν χρωμάτων. Ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ, οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐδέν· οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόντε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τι. Τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο· φησὶ δ'εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Ὥστε λέγεται μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσιν καὶ τοῖς φαινομένοις μᾶλλον.“

ersten Unterschiede der Materie nennen; denn Groß und Klein bedeuten ein Mehr oder Weniger.[37])

Außer dieser polemischen Stelle mag über die Unbestimmtheit der Materie nur noch ein Ausspruch angeführt werden: „Unter Materie aber verstehe ich dasjenige, was an und für sich nicht ein irgendwie bestimmtes ist, was nicht quantitativ bestimmt, kurz durch kein dem Seienden gewöhnlich beigelegtes Prädicat bestimmt ist. Es gibt nämlich etwas, von welchem die einzelnen Prädicate ausgesagt werden, welchem ein anderes Sein zukommt als jedem dieser Prädicate; während nämlich das Übrige von der Substanz ausgesagt wird, wird der Substanzbegriff von der Materie ausgesagt, so dass das letzte für sich Seiende weder ein Etwas, noch ein quantitativ Bestimmtes, noch sonst etwas Bestimmtes ist. Ebensowenig kann man ihm das Negative beilegen; denn auch die negativen Bestimmungen kommen ihm bloß indirect zu.“ [38])

Die letzten Worte dieser Stelle führen uns einen Schritt weiter, indem sie auf einen bedeutenden Gegensatz zwischen der Aristotelischen und Platonischen Auffassung der Materie hinweisen. Man kann nämlich auf doppelte Weise zu der Nothwendigkeit kommen, einen materiellen Grundstoff für die sinnliche Welt anzunehmen. Einerseits erscheint die Materie als der nothwendige Träger, an welchem die Veränderungen der Sinnenwelt vorsichgehen, wie es oben an dem Beispiele von dem Eisen, das warm und kalt sein kann, sein Analogon fand. Diese Auffassung war die einzig mögliche in den Systemen der alten jonischen Naturphilosophen. Andererseits aber kann man in der Materie nicht bloß das unbestimmte Subject einer möglichen Vollkommenheit, sondern den conträren Gegensatz zu dieser

---

[37]) Metaph. 1. 9, II, 484. 41 ff. „Ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, παὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι φασὶ τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνόν, πρώτας τοῦ ὑποκειμένου φάσκοντες εἶναι διαφορὰς ταύτας· ταῦτα γάρ ἐστιν ὑπεροχή τις καὶ ἔλλειψις.“

[38]) Metaph. VII. 3, II. 539. 48 ff. „λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. Ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν. Οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός.“



Vollkommenheit sehen. Zu einer solchen Auffassung drängte die Ideenlehre Plato's. Die Ideen als das schlechthin Vollkommene, Unveränderliche können nicht das alleinige Princip der unvollkommenen, veränderlichen Sinnenwelt sein. Die Sinnenwelt muss außer an dem schlechthin Seienden auch an seinem Gegentheil, dem schlechthin Nichtseienden, theilhaben; dieses schlechthin Nichtseiende ist, wenn das schlechthin Seiende mit dem Guten identisch ist, das Böse; dieses Böse nun, welches an der Unvollkommenheit der Welt schuld ist, ist die Materie; so der Gedankengang Plato's.

Noch klarer wird uns diese Auffassung der Materie, wenn wir auf die Platonischen Gedanken über die Weltbildung eingehen. Sowie allen früheren Philosophen war auch ihm der Begriff einer Schöpfung der Welt aus nichts fremd. Es musste daher ein Stoff für die Weltbildung vorhanden sein. Aus diesem Stoffe formt nun der Weltbaumeister die Welt, auf die Ideen als Vorbilder blickend. Diese Vorbilder lassen an Vollkommenheit nichts zu wünschen übrig; der Weltbildner ist der neidlose Gott, der die Welt so vollkommen machen will, als ihm nur möglich ist. Woher also, müssen wir verwundert fragen, diese vielen Mängel, das viele Böse dieser Welt? Es bleibt kein Ausweg als den Grund des Bösen in der noch übrig bleibenden Urmaterie zu suchen. Die Materie ist also nicht nur das Substrat, sondern geradezu der conträre Gegensatz jeder Vollkommenheit. Mit diesem Gedanken war nun auch von Seite der Materie die Brücke zu der Ideenwelt abgebrochen. Die ausführlichste Bekämpfung dieser Platonischen Darstellung findet sich in der Aristotelischen Physik [39]). Die wichtigsten unter den daselbst

[39]) Phys. I. 9, II. 259. 40 ff. „Ἡμμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροί τινές εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς. Πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἁπλῶς γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος, ᾗ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. Τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον· ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. Οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τό συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον· ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος κἀκεῖνος. Μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προῆλθον, ὅτι δεῖ τινα ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσι· καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐδὲν ἧττον ταὐτὸ ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδε (τὴν στέρησιν). Ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ· ἡ δ' ἑτέρα, μοῖρα

ausgesprochenen Gedanken sind etwa die folgenden: Darin, dass zu der veränderlichen materiellen Welt ein Substrat vorhanden sein müsse, erklärt sich Aristoteles mit Plato und den früheren Naturphilosophen einverstanden. Auch er setzt für die Bildung der Welt eine ungewordene und unvergängliche Urmaterie voraus. Ein Werden der Urmaterie ist ihm so undenkbar, wie ein Vergehen; denn wenn etwas wird, wird es aus der zugrundeliegenden Materie, und wenn es vergeht, löst es sich in sie auf. Sollte diese Urmaterie selbst werden, so müsste auch für sie etwas vorausgesetzt sein, woraus sie wird, was zu einem regressus in infinitum führen möchte, also absurd ist. Ganz deutlich spricht er sich darüber unter anderen Stellen auch in der Metaphysik aus[40]. „Ferner ist zu sagen, dass weder die Materie noch die Form wird, ich meine die Urmaterie und die Urform. Denn zu jeder Veränderung ist nothwendig ein Etwas, was sich verändert, ein Zweites, wodurch es sich verändert, und ein Drittes, in welches es sich verändert. Das Erste ist die Materie, das Zweite ist das erste Bewegende, das Dritte ist die Form. Man müsste nun ins Unendliche gehen, wenn nicht bloß das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz selbst würde; folglich muss man nothwendig irgendwo stehen bleiben.“ Es kann nach dem

---

τῆς ἐναντιώσεως, πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν. Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. Τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον, ὀρέγεσθαι τῆς ἑαυτοῦ φθορᾶς. Καίτοι οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῦ οἱόντε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον· φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. 'Αλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὑτὸ αἰσχρόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Φθείρεται δὲ καὶ γίγνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ. 'Ως μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται· τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι· εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι. Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός· εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφθαρμένη ἔσται πρὶν φθαρῆναι.“

[40]) Metaph. XII. 3, II. 601. 17 ff. „Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. Πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. 'Υφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος. Εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὲ στῆναι.“

Gesagten der Urmaterie eine gewisse Realität sicher nicht abgesprochen werden; wenn sie auch nicht eine complete Substanz ist, wie die wirklichen Dinge, so kann sie doch in gewissem Sinne als Substanz bezeichnet werden. Außer an der citierten Stelle aus der Physik finden wir in der That von Aristoteles den decidierten Ausspruch, dass die Materie Substanz sei[41]).

Also als das dem Werden zugrunde liegende Substrat, als das, was selbst nicht wird, woraus aber alle materiellen Substanzen werden, verdient die Materie in gewissem Sinne die Benennung Substanz. Gerade so, wie die eigentlichen Substanzen der physischen Welt, die Einzelndinge, sich zu den accidentellen Formen verhalten, so verhält sich die Materie zur substantiellen Form. Jedoch lasen wir, dass Aristoteles der Materie die Bezeichnung „Substanz“ doch nur mit Reserve beilegt; es muss also der Materie zu dem wahren Substanzbegriff etwas fehlen; sie muss, während sie Realität besitzt, doch nicht ein wirklich Seiendes zu nennen sein. Bei der Beantwortung dieser Frage nun, was die Aristotelische Materie von dem wirklich Seienden unterscheidet, warum sie nicht Substanz in demselben Sinne wie die wirklichen Dinge ist, kommen wir zu jenem Unterschied seiner Materie gegenüber der Platonischen, um derentwillen wir die obige Stelle aus der Physik eigentlich citiert haben.

Einen scharfen Tadel richtet dort Aristoteles gegen jene Philosophen, welche die Materie mit der Privation confundieren. Die Spitze dieses Tadels wendet sich auch gegen Plato. Wenn dieser der Materie die Schuld an der Unvollkommenheit der Welt beimisst, wenn er also in der Materie das dem Guten entgegengesetzte Princip erblickt, so müsste auch nach ihm „das Entgegengesetzte seinen eigenen Untergang anstreben“. Nicht das Böse strebt nach dem Guten, nicht das Kalte als solches wird warm, nicht das Schwarze kann weiß werden. Vollkommen kann

---

[41]) Metaph. VIII. 1, II. 558. 26 ff. „Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον ... Ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα, πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ νῦν μὲν τηλικόνδε, πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μεῖζον, καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ὃ νῦν μὲν ὑγιές, πάλιν δὲ κάμνον· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει, πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι, πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν.“



das Unvollkommene nur dadurch werden, dass es unvollkommen per accidens, nicht aber seiner Natur nach böse ist[42]).

Es wäre also die Existenz irgendeiner Vollkommenheit in der materiellen Welt undenkbar, wenn die Materie selbst ihrem Wesen nach schlecht wäre. Jeder Übergang aus einem Zustand in einen anderen, jede Veränderung wäre unerklärlich, wenn die Materie selbst mit einem der Gegensätze identificiert wird. Was muss das Resultat sein? Soll die Materie die thatsächliche Veränderlichkeit der Sinnenwelt erklären (und hiezu wurde sie eingeführt), so muss sie an sich das Unbestimmte sein. Als der Träger entgegengesetzter Bestimmungen muss sie derselben zwar fähig sein, als dem Träger entgegengesetzter Bestimmungen darf ihr aber an sich keine dieser Bestimmungen zukommen; sie muss alles der Potenz nach, sie darf nichts der Actualität nach sein. Es ist erklärlich, dass Aristoteles wiederholt auf diese Unbestimmtheit der Materie hinweist. In der Metaph.[43]) heißt es: „Alles, was wird, sei es durch Natur oder durch Kunst, hat eine Materie; denn es ist bei jedem Ding möglich, dass es sei und nicht sei, das ist eben die Materie bei jedem Dinge." Die Materie ist eben Potenz nicht nur zu einem, sondern zu verschiedenen Dingen[44]).

Aus dieser Unbestimmtheit der Materie ergibt sich nach der Erkenntnislehre des Intellectualismus, dass ein Wissen von der bloßen Materie nicht möglich ist. Ein wahres, also unveränderliches und bestimmtes Wissen kann naturgemäß sich nur

---

[42]) Derselbe Gedanke findet sich Metaph. XII. 10, II. 609. 50 ff.: „Πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. Οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων. Ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. Οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά. Λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον· ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον. Ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων."

[43]) Metaph. VII. 7, II. 544. 12 ff. „Ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη."

[44]) Metaph. VIII. 5, II. 562. 34 ff. „ἡ δὲ τοῦ ξῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους· γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. Καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον· καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος."

auf ein unveränderliches, bestimmtes Object beziehen; nun ist die Materie das Princip der Veränderlichkeit, das an sich Unbestimmte: daraus folgt, dass ein Wissen von der (ersten) Materie nicht möglich ist. Die Urmaterie ist nicht intelligibel; sie ist an sich gar nicht denkbar. Auch in den sinnlichen Dingen, wo die Materie doch schon geformt vorkommt, ist sie immer noch ein Hindernis der vollständigen Erkenntnis. Nur ein von Materie freies Seiendes ist als solches unveränderlich und vollkommen bestimmt, also auch nur ein solches vollkommen intelligibel[45]). Aus dieser Begriffsbestimmung der Materie ist es leicht zu erkennen, was man unter der Form in jenem Sinn zu verstehen hat, in welchem dieser Begriff von Aristoteles zum Zweck der Naturerklärung eingeführt wurde. Die Form mit der Materie zusammen constituieren das Sinnending. Wenn also die Materie das Unbestimmte, so muss die Form der Grund der Bestimmtheit sein; erst durch die Form wird das Ding das, was es ist[46]). Mit einem gewissen Recht kann also die Form als die Substanz des Dinges bezeichnet werden, aber doch nur wie die Materie als uneigentliche Substanz; denn wie die Materie, kann auch die Form der Sinnendinge (und um diese handelt es sich bei der ganzen Entwicklung zunächst) nicht für sich allein bestehen[47]); die eigentliche Substanz, das selbständig Bestehende,

[45]) So heißt es Metaph. VII. 10, II. 549. 35 ff.: „Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν." und VII. 15, II. 555. 2 ff.: „Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλης ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. Εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις. Ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ· καὶ σωζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις. Διὸ δεῖ τῶν πρὸς ὅρον, ὅταν τις ὁρίζηταί τι τῶν καθ' ἕκαστα, μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἀεὶ ἀναιρεῖν ἔστιν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ὁρίσασθαι."

[46]) De anima II. 1, III. 444. 14 ff. „Λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων."

[47]) Metaph. VIII. 1, II. 558. 26 ff. „Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ' οὔ."

ist nur das aus der Materie und der Form Zusammengesetzte; diese beiden sind als Ursachen des wirklichen Seins der Sinnendinge anzusehen, wenngleich in verschiedener Weise.

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass das Wesen eines Sinnendinges von dieser Bedeutung der Form sich schon dadurch unterscheiden muss, dass die Materie von der Form ausgeschlossen, dagegen im Wesen des Sinnendinges miteingeschlossen sein muss. Es kann aber allerdings die Form (als metaphysische im Gegensatz zu der physischen) in einer erweiterten Bedeutung mit dem Wesen des Dinges gleichbedeutend genommen werden. In diesem Sinne entspricht der realen Form im Denken der Begriff[48]). „Das Wesen eines Dinges" sagt Hertling[49]) „ist es, das durch seinen Begriff ausgedrückt wird; was ein Ding sei, soll die Definition angeben, ja jene beiden, Begriff und Wesen, entsprechen einander so vollkommen, dass der Begriff nichts anderes ist als das Wesen, so wie es in dem Gedanken aufgenommen erscheint, und dieses ist nichts anderes als der objectivierte Begriff." Abstrahieren wir von diesem Unterschiede in der Seinsweise, insofern das Wesen im Ding selbst real, im Geiste des Denkenden ideal existieren kann, so werden wir die allgemeinste Bedeutung von Form erreicht haben. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass ein Unterschied zwischen der concreten und der abstracten Form bei Aristoteles zwar äußerlich nicht erkennbar ist, aber doch angenommen werden muss[50]), ein Unterschied, der bei seinen Nachfolgern scharf hervortritt. In der abstracten

[48]) De gener. et corrupt. II. 9. II. 463. 36 ff. „Διὸ καὶ ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἐστὶν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορμὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας."

[49]) A. a. O. 40.

[50]) Metaph. VII. 15, II. 554. 44 ff. heißt es: „Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ." Der Unterschied, auf welchen hier hingewiesen wird, ist kein anderer, als der zwischen der concreten Form, wie sie in der Materie existiert und erst mit ihr zusammen das Ding constituiert, und der abstracten Form, die auch als Begriff eine ideelle Seinsweise besitzen kann. Auf die wichtige Bemerkung über das Entstehen und Vergehen werden wir alsbald zurückkommen.

Form werden wir die Platonische Idee wieder erkennen; in der Anerkennung des Unterschiedes, welcher zwischen der Existenzweise der Form im Dinge (als seine concrete Wesenheit) und im Geiste des Denkenden (als der allgemeine Begriff) nothwendig statthat, ist der Fortschritt des Aristoteles zu suchen [51]). Erst durch die Einführung der concreten physischen Form neben der unbestimmten ersten Materie wurde es Aristoteles möglich, das Werden zu erklären.

III. These.

Wenngleich Aristoteles das Problem des Werdens zu einem Hauptgegenstande seiner Untersuchung macht, so wird doch das Werdende weder der Zeit noch dem Werte nach dem unverändert Seienden vorangestellt; von einem Seienden als der causa efficiens ausgehend, endigt das Werden in einem Sein als seinem Ziele. Indem nun das Wirken der causa efficiens schon von Anfang an auf dieses Ziel gerichtet war, stellt es sich als zweckmäßiges dar; das Leitmotiv der Aristotelischen Metaphysik des Werdens ist die Teleologie.

Das Werden ist nach Aristoteles so zu erklären, dass der unbestimmte Stoff informiert wird, das heißt, dass in der Materie

[51]) Liberatore schreibt in „Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquin" (nach der Übersetzung von Franz, Mainz 1861) 121 f.: „Mit Recht bemerkt Rosmini, dass alle Irrthümer über die allgemeinen Begriffe dem Mangel einer klaren und ständigen Unterscheidung zwischen den beiden primitiven Formen des Seins, nämlich der idealen und realen, zuzuschreiben sind. Dieselbe Bemerkung hatte schon der heil. Thomas gemacht, wo er die Theorie Plato's bespricht. Die Worte des heil. Lehrers sind der Hauptsache nach folgende: Wer die Beweisgründe Plato's aufmerksam betrachtet, der wird finden, dass sein Irrthum daraus entstanden ist, dass er glaubte, die Erkenntnisobjecte hätten in sich selbst dieselbe Seinsweise, die sie im Verstande haben. Dieses aber ist falsch; denn muss auch der Geist dem Objecte gleichförmig sein in Bezug auf das, was erkannt wird, so braucht doch keine Gleichförmigkeit in Bezug auf die Art und Weise stattzufinden. Vielmehr muss es gerade umgekehrt sein; denn alles, was von einem Subjecte in sich aufgenommen wird, nimmt die Seinsweise an, welche jenem Subjecte eigenthümlich ist. Wenn also die Natur des erkennenden Geistes von der des erkannten Objects verschieden ist, so muss auch die Art und Weise, in welcher das Object im Geiste existiert, eine andere sein als diejenige, welche das Object in sich selbst hat. Obgleich

eine bestimmte (concrete) Form wird, also, wenn wir den Vorgang von seinem Ende aus betrachten, dass das Ding aus etwas wird, was in der Wirklichkeit noch nicht dieses Ding war, wohl aber es der Möglichkeit nach schon sein musste. Diese letztere Auffassung kann leicht zu dem Gedanken verleiten, als ob die Materie selbst fürs zukünftige Ding in gewisser Weise prädisponiert wäre, so dass das Werden als ein Vorwärtsstreben der Materie zur Form als ihrem Ziele aus eigener Kraft betrachtet werden könnte. Consequent durchgeführt würde dieser Gedanke die Lehre des Aristoteles als ein System der Evolution erscheinen lassen; man müsste in Aristoteles einen Vorläufer Darwin's erblicken, der gleichfalls das Unvollkommene aus eigener Kraft immer größere Vollkommenheit erreichen lässt; für die Auffassung der Beziehung des Weltalls zur Gottheit würde diese Meinung denjenigen rechtgeben, welche in Gott lediglich das völlig unthätige Ziel, nach welchem die Welt von selbst strebt, erblicken. Es ist wahr, dass manche Stelle der Aristotelischen Schriften diese Auffassung zu bekräftigen scheint; man stößt manchmal auf Aussprüche, als ob die Materie nach einer bestimmten Form begehrte. Trotzdem ist, wie Brentano[52]) bemerkt, „nichts, was mehr seiner Lehre widerspräche.“ Diese irrthümliche Auffassung lässt sich daraus erklären, dass Aristoteles nicht immer die Bezeichnung Materie in demselben Sinne gebraucht; er spricht von der Materie bald als dem ersten, allen Sinnendingen gemeinsamen Grundstoff, der somit völlig unbestimmt sein muss (prima materia), bald als von einem Stoff, der für ein bestimmtes Sinnending die Rolle der Materie spielt, obwohl er selbst schon seine bestimmte Form hat (ultima materia)[53]).

daher der Geist die Ausdehnung ohne den ausgedehnten Körper, und das Allgemeine ohne die Einzeldinge auffasst, so folgt daraus nicht, dass die Ausdehnung auch in der Natur außerhalb des Körpers und das Allgemeine außerhalb der Einzeldinge sich finden müsse.“

[52]) A. a. O. 240.

[53]) Metaph. VIII. 4, II. 561. 25 ff. „Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου, οἷον φλέγματός ἐστι πρώτη ὕλη τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρὰ ἢ ἄλλ' ἄττα. Ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ.“

Von der Urmaterie nun lässt sich behaupten, dass sie nicht nur an sich völlig unbestimmt ist, sondern dass sie auch nicht die Kraft besitzt, sich selbst irgendwie zu bestimmen; wenngleich für die Erklärung der Veränderung und des Entstehens und Vergehens der Sinnendinge nothwendig, ist sie für diese Erklärung nicht hinreichend. Es muss ein weiteres Princip, das der bewegenden Kraft, hinzugenommen werden, welches erst die Materie ihrem Ziele, dem Informiertsein, zuführt. Diesen Gedanken finden wir von Aristoteles schon in der Kritik seiner Vorgänger deutlich ausgesprochen: „Es ist doch offenbar nicht das Substrat selbst schuld an seiner Veränderung... denn das Holz macht kein Bett und das Erz macht keine Bildsäule, sondern in irgendetwas anderem ist die Ursache der Bewegung zu suchen.“[54]) Besonders scharf wird diese Unmöglichkeit der Materie, sich selbst zu informieren, also durch eigenes Streben ihr Ziel zu erreichen, in dem Rückblick hervorgehoben, den Aristoteles gegen das Ende seiner Metaphysik auf die Vorgänger wirft[55]). Doch es wäre überflüssig, über diesen Punkt weitere Stellen aufzusuchen; alle Vorwürfe, welche sich gegen die Ideenlehre richten wegen ihres Unvermögens, die Bewegungen (im allgemeinsten Sinne, also auch alle Veränderungen und das Werden und Vergehen) zu erklären, würden ihre Berechtigung verlieren, wenn die Materie selbst nach den Ideen streben, sich

[54]) Die ganze hierher gehörige Stelle, Metaph. I. 3, II. 472. 54 ff., lautet: „Ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἴδει λεγομένην. Προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα φθορὰ καὶ γένεσις ἔκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. Τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστι τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.“ Ganz ähnlich Metaph. V. 4, II. 517. 18 ff.: „Ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκὸς ἡ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.“

[55]) Metaph. XII. 6, II. 604. 21 ff. „Καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή.“

selbst vervollkommnen könnte. Es heißt daher ganz passend am Anfange des 7. Capitels des VII. Buches der Metaphysik, wo eingehend über das Werden gehandelt wird: „Πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καί τι.“ Es wird nothwendig sein, auf die Theorie des Werdens, wie sie Aristoteles in dem genannten Capitel der Metaphysik entwickelt, näher einzugehen.

Aristoteles beginnt mit einer Division des Werdens: „Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου.“ Von dem letzten, dem zufälligen Werden können wir vorläufig absehen; dasselbe spielt bei Aristoteles nur eine untergeordnete Rolle; vom Zufälligen gibt es kein Wissen; das Zufällige geschieht nur ausnahmsweise; es tritt bloß ein, wenn eine Ursache per accidens wirksam ist. Wie nun die übrigen beiden Arten des Werdens, das natürliche und das künstliche, zu unterscheiden sind, davon werden wir durch die folgenden Worte belehrt: „Was nun das natürliche Werden betrifft, so findet dieses statt bei den Dingen, deren Werden aus der Natur hervorgeht.“[56]) Zur Erklärung des Ausdruckes Natur ist die Stelle heranzuziehen: „Aus dem Gesagten ergibt sich nun die erste und eigentliche Bedeutung von „Natur,“ nämlich das Wesen desjenigen, was wesentlich ein Princip der Bewegung in sich hat; die Materie nämlich heißt Natur, weil sie ein solches Princip in sich aufnehmen kann, und der Process des Werdens und Wachsens, weil er kraft dieses Principes Bewegung ist. Und dieses Princip der Bewegung bei den Naturdingen ist ein immanentes, entweder potentiell oder actuell.“[57]) Das Charakteristische des natürlichen Werdens besteht also darin, dass das Princip der Bewegung in dem Werdenden selbst ist. Dagegen heißt es: „Was nun das Werden durch Kunst betrifft, so findet dieses statt bei den Dingen, deren Idee in der Seele vorhanden ist.“[58]) Hier also ist das Princip des Werdens außer-

---

[56]) L. c. II. 544. 8 f. „Αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὗταί εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν.“

[57]) Metaph. V. 4, II. 517. 45 ff. „'Εκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. Καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστὶν ἐνυπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.“

[58]) Metaph. VII. 7, II. 544. 26 f. „. . . ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται, ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.“

halb der Materie, aus welcher etwas wird, z. B. der Künstler, der aus Stein eine Statue meißelt. Gegenüber diesem unterscheidenden Merkmale gibt es aber auch solche, worin das Werden durch Kunst mit dem natürlichen übereinstimmt. Von dem natürlichen Werden sagt Aristoteles, dass die erzeugende Ursache mit dem Erzeugten gleicher Natur ist, indem z. B. ein Mensch den andern erzeugt[59]). Es fragt sich, ob im künstlichen Werden hiezu ein Analogon gefunden werden kann. Aristoteles lässt uns darüber nicht im Zweifel; an zwei Beispielen zeigt er uns, dass auch beim Werden durch die Kunst so wie beim natürlichen „gewissermaßen alles aus einem Begriffsgleichen wird.“[60]) Das erste Beispiel entnimmt er der Thätigkeit des Arztes; von der Idee der Gesundheit, die im Kranken wiederhergestellt werden soll, geht der Arzt bei seiner Überlegung aus; er untersucht die Reihe der dazu nothwendigen Bedingungen, bis er zu solchen gekommen ist, welche herzustellen in seiner Macht steht, etwa wie es im Aristotelischen Beispiel heißt, die Erwärmung. Damit ist die theoretische Thätigkeit zu Ende und es beginnt die praktische, das Wirken. Was in der Überlegung das Letzte war, wird nun zum Ersten; aus der Erwärmung folgen dann weitere Wirkungen, bis als letzte Wirkung die Gesundung eintritt.

Es bildet also die Gesundheit, wie sie wirklich eintritt, das Ende eines Processes, der vom Begriff der Gesundheit ausgegangen war; in ähnlicher Weise muss, wenn ein Haus gebaut werden soll, die Idee des Hauses im Geiste des Baumeisters den Ausgangspunkt gebildet haben. Somit kann man sagen, dass die Gesundheit aus der Gesundheit und das Haus aus dem Haus wird, nämlich die wirkliche Gesundheit und das wirkliche Haus aus dem immateriellen Begriffe[61]). Gleichwie also beim natür-

---

[59]) L. c., II. 544. 15 ff. „Καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις· τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῷον· καὶ ὑφ' οὗ, ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής· αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.“

[60]) Metaph. VII. 9, II. 547. 4 f. „Δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ...“

[61]) Metaph. VII. 7, II. 544. 32 ff. „Γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα. Καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. Εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. Ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίγνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ

lichen Werden ein Gleichartiges als Erzeugendes vorhanden sein muss, so muss auch hier beim Werden durch die Kunst die Idee des zu Erzeugenden schon vorher vorhanden sein. Ein zweites Beispiel gibt Aristoteles im nächsten Capitel desselben Buches. Wenn jemand eine eherne Kugel macht, so ist damit selbstverständlich nicht gesagt, dass er die Materie, das Erz, erst erzeugt; ebensowenig darf man aber darunter verstehen, dass er den Begriff der Kugel erst erzeugt; sondern sein Wirken besteht nur darin, dass der schon vorhandene Begriff der Kugel an der auch schon vorhandenen Materie des Erzes zum Vorschein kommt[62]). Ein bedeutsames Resultat fördert diese Untersuchung über das Werden zutage: sowie beim natürlichen Werden ein dem zu Erzeugenden gleichartiges Naturwesen als Erzeugendes vorhanden sein musste, ebenso muss auch beim Werden durch die Kunst die Idee des zu Erzeugenden im Geiste des Künstlers vom Anfange an vorhanden sein; wenn wir nun von der verschiedenen Existenzweise der Form in diesen beiden Fällen absehen, also die Form in der abstracten Bedeutung auffassen, wo sie sowohl das Wesen des Wirklichen als auch den Begriff des Gedachten bezeichnen kann, dann können wir für beide Fälle den Satz als giltig aussprechen: „Die Form wird nicht“.[63])

Diese Bedeutung des Satzes: „Die Form wird nicht,“ welche aus der Auffassung des Begriffes Form in seiner abstracten Bedeutung ohne Schwierigkeit sich herleiten lässt, scheint mir weniger gekünstelt, als wenn man den Begriff der Form in seiner concreten Bedeutung belässt und den Sinn des Ausspruches so erklären will, dass der concreten Form, die ja n u r i n d e r M a t e r i e bestehen kann, also kein selbständiges Sein besitzt, dem entsprechend auch kein selbständiges Werden

οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστι καὶ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας. Λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.“

[62]) L. c., II. 545. 40 ff. „. . . . ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ τὸν χαλκόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι ἡ χαλκῆ σφαῖρα σφαῖρά ἐστιν, ἐκείνην δὲ ποιεῖ. Τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστιν. Λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστιν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν, ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ.“

[63]) L. c., II. 546. 12 ff. „Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, . . .“

zukommen kann, sondern nur gewissermaßen ein accidentelles Werden an der Materie[64]).

Auch Bäumker, der gegen Hertling eine Begriffsscheidung von Form und Wesen bei Aristoteles leugnet, muss zugeben, dass die obige Erklärung nicht befriedigt. Er schreibt[65]): „Wenn aber das neu entstandene Individuum neben seiner individuellen Materie auch seine eigene individuelle Form einschließt, welche von derjenigen der bewirkenden Ursache der Zahl oder Existenz nach verschieden ist, so lässt sich dieser Form das Werden und Vergehen nicht mehr länger absprechen. In der That gibt Aristoteles zu, dass die Form nicht vor, sondern gleichzeitig mit dem Einzelnding sei, und dass sie, mit Ausnahme der vernünftigen Seele, nicht länger bestehen bleibe, als das Einzelnding dauere. Die Gesundheit z. B. soll nur dann vorhanden sein, wenn der Mensch gesund ist; ebenso die Gestalt der runden Kugel nur zugleich mit dieser ganzen runden Kugel selbst. Ist also nach Aristoteles die Form jetzt da, während sie früher nicht war und später nicht sein wird, so muss er auch ein Entstehen und Vergehen für dieselbe einräumen. Hier kann die Ewigkeit der Art nur darin liegen, dass in dem ewigen Laufe der Welt, die nach Aristoteles ja unentstanden ist, das Individuum durch die Zeugung seine Wesensform in einem anderen Individuum stets wieder erneuert. Damit aber ist die ursprüngliche, dem Platonismus entstammende Behauptung, nicht die Form werde und vergehe, sondern nur die Vereinigung von Form und Materie, völlig verlassen. Aristoteles freilich sucht diese Lücke künstlich zu überbrücken. Die Form soll nicht an sich, sondern nur in accidenteller Weise entstehen, insofern nämlich, als das Ganze entstehe, zu dem sie gehöre. Allein eine solche accidentelle Entstehung der Form würde doch nur dann keine Entstehung der Form selbst sein, wenn diese Form nur äußerlich, nur in accidenteller Weise, bald zu diesem, bald zu jenem Theile der Materie in Beziehung träte, in sich aber gleich der Platonischen Idee als eine specifisch und numerisch identische verharrt. Wenn aber die Form, weil sie nicht getrennt, sondern nur in der Materie existiert, aus diesem Grunde auch nur in

---

[64]) Diese Interpretation findet sich beispielsweise im Commentar des heil. Thomas; ebenso bei Hertling a. a. O. 28.

[65]) A. a. O. 287 f.

der Materie, nur als Theil des Individuums, wird, so hört darum ihr Werden doch nicht auf, ein Werden zu sein.

So liegt hier in der That ein Widerspruch des Aristotelischen Systems vor. Den Grund desselben dürfen wir wohl in dem Umstande suchen, dass hier verschiedene Gedankenreihen zusammentreffen, welche völlig auszugleichen dem Aristoteles nicht gelungen ist.

Wenn Aristoteles die Form, wie Plato die Idee, als unentstanden und unvergänglich, sowie aller Veränderung entnommen bezeichnet, so hat er den abstracten Begriff der Art im Sinne, der ja alle Individuen in seiner Einheit befasst und nicht mit den Individuen wird und vergeht. Wenn er dagegen die Form mit den Individuen sich vervielfältigen, wenn er dieselbe nur mit den Individuen, nicht vor oder nach ihnen existieren lässt, so geht das auf die Form als physischen Bestandtheil des Individuums. Beides aber wird von Aristoteles in diesem Zusammenhange ganz und gar nicht geschieden. Der eine unveränderliche Begriff wird von ihm, dem realistischen Grundzug des antiken Denkens entsprechend, zu etwas Realem hypostasiert; aber nicht, wie es consequent gewesen wäre, zu der in sich ungeschiedenen, über den Individuen stehenden Platonischen Idee; denn diese erscheint für die Naturerklärung überflüssig; sondern in der immanenten Wesensform des Individuums. Darum muss die Individuation, welche Aristoteles wie Plato von der Materie ausgehen lässt, das εἶδος in sich selber betreffen, es real vervielfältigen; das εἶδος muss kommen und gehen, wie bei Plato die Bilder der Idee in die Materie ein- und aus ihr austreten. Weil nun aber der ursprüngliche Platonische Gedankenkreis auch bei Aristoteles zu fest haftet, um völlig ausgemerzt zu werden, so bleiben jene Sätze von dem unentstandenen und unvergänglichen Sein der Form stehen, obschon diese eigentlich nur für den abstrahierten logischen Allgemeinbegriff Geltung haben, den er doch anderswo von der realen Substanz unterscheidet.“ Wenn Bäumker hier behauptet, dass Aristoteles selbst durch das Auskunftsmittel eines „accidentellen Werdens“ sich herauszuhelfen sucht, so stützt sich diese Auffassung offenbar auf die (Anmerk. 62) citierte Stelle, wo es heißt: „εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός.“ Ich glaube jedoch, dass dieser Satz nur eine nebensächliche Bemerkung, nicht aber eine so

wichtige Begründung enthalten soll. Es ist denn auch diese Bemerkung später, als Aristoteles auf dasselbe Beispiel zurückkommt, gar nicht mehr erwähnt, während die eigentliche Begründung, warum die Form ebensowenig wird als die Materie, wieder ausgesprochen wird[66].

Wenn nun Zeller[67] bemerkt: „Nicht unbedenklich ist es endlich, dass das Entstehen und Vergehen nur den Dingen zukommen soll, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, nicht der Form oder dem Stoffe selbst; denn kann auch der Stoff als solcher nicht entstanden sein, so ist es doch schwer, sich die Formen des Gewordenen ungeworden zu denken, wenn dieselben weder als Ideen für sich existieren, noch auch der Materie ursprünglich anhaften," so ist darauf zu erwidern, dass diese Schwierigkeit dann wegfällt, wenn wir die Formen als Ideen der Gottheit auffassen. Ob diese Auffassung in der Aristotelischen Lehre von Gott ihre Begründung findet, wird später zu untersuchen sein[68]. Wenn also auch jene Interpretation des Satzes: „Die Form wird nicht," welche der concreten Einzelform ein eigentliches Werden abspricht, ihre Berechtigung besitzt, wo es darauf ankommt, das Werden der Naturdinge von einer Schöpfung aus nichts zu unterscheiden, so scheint mir doch der ganze Gedankengang der eben betrachteten Untersuchung über das Werden darauf hinzudeuten, dass das Werden der abstracten Form geleugnet wird, insofern als die Form des Gewordenen schon vorher bei dem natürlichen Werden in der Materie subsistierte (als gleichartiges Naturwesen), beim Werden durch die Kunst im Geiste des Künstlers präexistierte (als vorbildliche Idee). Ich möchte diesbezüglich wieder auf Alexander von Aphrodisias hinweisen, von welchem Bäumker[69] schreibt: „Ausdrücklich erkennt er an, dass das εἶδος ἔνυλον, sobald es aus der Materie weiche, zugrunde gehe. Aber auch

---

[66]) S. Anm. 40.

[67]) A. a. O. II. 2. 347³.

[68]) Es mag hier nebenbei auch noch eine dritte Auffassung der obigen Stelle über das Nichtwerden der Form angeführt werden, welche von Elser a. a. O. 161 citiert ist, wonach den Formen deswegen ein Werden nicht zukommen soll, weil sie durch einen „unvermittelten Sprung" zum Dasein kommen. Auch diese Auffassung, welche das momentane Werden nicht unter den Begriff des Werdens subsummieren will, erscheint wenig befriedigend.

[69]) A. a. O. 297.

die allgemeine Form besteht nur dann als solche, wenn sie wirklich von einem Verstande gedacht wird.“ Es müsste also der wahre Sinn des Aristoteles vielleicht so ausgedrückt werden: Die Form in der allgemeinen Bedeutung, wie er diesen Begriff im Anschluss an Plato beibehält, wird nicht und vergeht nicht; hingegen für die physische Form der Sinnendinge muss ein Werden und Vergehen angenommen werden; es ist aber dieses Werden kein Geschaffenwerden aus nichts, weil ja die Form nur unter Zuhilfenahme der Materie erzeugt werden konnte, das ganze Ding aus einem schon früher vorhandenen Theil, der Materie, entstanden ist.

Ein ungemein wichtiger Gedanke, der in dieser Theorie des Werdens enthalten ist, verdient als ein Fundamentalgedanke des Aristotelischen Systems hervorgehoben zu werden, der nämlich, dass das Vollkommene in jeglicher Hinsicht vor dem Unvollkommenen, die Actualität vor der Potentialität, das Seiende vor dem Werdenden die Priorität besitzt. Allerdings, wenn wir auf das einzelne organische Wesen blicken, so geht das potentielle Sein (im Samen) dem actuellen Sein vorher; ebenso ist die Statue zuerst potentiell im Stein, bevor sie daraus ausgemeißelt wird; aber wenn wir einen umfassenderen Standpunkt gewinnen, so finden wir, dass der Same selbst die wirkliche Existenz eines ausgebildeten gleichartigen Wesens, die Statue im Stein eine Existenz der Statue als Idee im Geiste des Künstlers zur nothwendigen Voraussetzung hat[70]). Was also den Endpunkt des Werdeprocesses bildet, ist doch schon im Anfange desselben in gewisser Weise als seiend vorhanden; nur von einem actuell Seienden kann ein Wirken ausgehen, dessen Ziel ein neues Seiendes bildet; das Werden erscheint als ein Kreislauf, der nur von einem schon Seienden beginnen kann und wieder zu einem Seienden führt. Aber nicht nur der

---

[70]) Metaph. IX. 8, II. 569. 52 ff. „Τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδε· τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ. Λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω. Ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ, ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν.“

Zeit, auch dem Werte nach geht das Actuelle dem Potentiellen voran. Es kann nämlich, wie wir gesehen haben, das der Potenz nach Gute nur erklärt werden durch ein ihm vorhergehendes actuell Gutes; das der Potenz nach Gute ist aber auch der Potenz nach schlecht (was nur die Möglichkeit hat, gesund zu sein, das besitzt auch die Möglichkeit, krank zu sein), indem die Potenz noch nicht die Wirklichkeit selbst ist, sondern auch zum Bösen ausschlagen kann; wenn also aus der Potenz zum Guten auch das Schlechte hervorgehen kann, dann ist gewiss diese Potenz weniger wert als das actuell Gute[71]). Damit ist gleichzeitig der Ursprung des Schlechten aus dem Potentiellen angedeutet, während das Erste, Actuelle schlechthin vollkommen ist[72]). Dieser wichtige Gedanke, dass das Erste das Vollkommenste sei (also gerade das Gegentheil zu jeder Evolutionstheorie), wird auch im XII. Buche der Metaphysik bei der Betrachtung des Wesens der Gottheit mit folgenden Worten wieder aufgenommen: „Unrichtig ist die Annahme der Pythagoreer und des Speusippus, das Schönste und Beste sei nicht im Anfang, im Princip, denn auch die Principien der Pflanzen und Thiere, wenn sie gleich Ursachen seien, haben das Schöne und Vollkommene nicht in sich, vielmehr liege dieses in dem aus ihnen Hervorgehenden. Vielmehr ist ja der Samen aus anderem früheren Vollkommenen, und das Erste ist nicht der Samen, sondern eben das Vollkommene; z. B. man kann sagen, früher als der Samen sei ein Mensch, nicht der aus dem Samen gewordene, sondern ein anderer, von welchem

---

[71]) Metaph. IX. 9, II. 572. 1 ff. „Ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. Ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία, οἷον τὸ δύνασθαι λεγόμενον ὑγιαίνειν ταὐτόν ἐστι καὶ νοσεῖν ἅμα· ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις τοῦ ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν, καὶ ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι, καὶ οἰκοδομεῖν καὶ καταβάλλειν, καὶ οἰκοδομεῖσθαι καὶ καταπίπτειν. Τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον. Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν. Ὥστ' ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν. Τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων."

[72]) L. c., 13 ff. „Ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως· τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. Δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. Οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐδέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον· καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστιν."

der Samen ist.“ [73]) Scheinbar ist mit dem Gesagten die Reihe der Begriffe erschöpft, welche zur Erklärung des Werdens heranzuziehen sind; die Materie wird unter dem Einflusse einer bewegenden Kraft informiert und ist jetzt ihrerseits imstande, Wirkungen auszuüben. Eine solche Ansicht würde das charakteristische Leitmotiv der ganzen Aristotelischen Philosophie des Werdens verkennen; gerade dadurch erhebt sich dieselbe so hoch über die Systeme der Naturphilosophie, dass sie in der Idee des Zweckes eine vierte und zwar die maßgebende Ursache alles Seins und Werdens statuiert.

Nach seiner gewohnten Weise sieht sich Aristoteles auch hier wieder bei seinen Vorgängern um, inwieweit dieselben die Zweckursache in Betracht gezogen haben. Die Vorgänger des Anaxagoras hatten, so führt Aristoteles in seiner Kritik [74]) aus, einen wichtigen Punkt übersehen, indem sie kein Princip aufstellten, welches geeignet wäre, die Vollkommenheit des Seienden und die Vervollkommnung des Werdenden zu erklären; die Wahrheit selbst drängte aber dazu, eine Ursache zu suchen, welche zur Erklärung nicht des Seins überhaupt, sondern speciell des Gutseins, der Vollkommenheit brauchbar wäre. Jene materiellen Ursachen wie das Feuer oder die Erde können wohl mechanische Wirkungen hervorbringen, zur Erklärung eines

---

[73]) Metaph. XII. 7, II. 606. 2 ff. „Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον, ἀλλ’ ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.“

[74]) Metaph. I. 3, II. 473. 27 ff. „Μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν· τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ’ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν οὔτ’ εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ’ ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ’ αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. Νοῦν δή τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ’ εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ’ ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.“



teleologischen Wirkens sind sie jedoch nicht zu brauchen; auch dass der Zufall für diese Erklärung unzureichend sei, hatte man mit richtigem Blicke erkannt. Den erlösenden Gedanken aufgefunden zu haben, dass ein Intellect als Princip der Weltordnung nothwendig angenommen werden müsse, rechnet Aristoteles dem Anaxagoras zum höchsten Verdienste an.

Welche Bedeutung und Wichtigkeit Aristoteles der Annahme einer solchen Ursache der in der Welt herrschenden Ordnung beigelegt habe, sieht man aus dem nächsten Capitel der Metaph., wo das dem Anaxagoras gezollte Lob gleich wieder bedeutend restringiert wird, weil er bei seiner Construction der Welt die Vernunft nur wie einen deus ex machina verwendet habe, d. h. nur dann, wenn die anderen Ursachen nicht ausreichen[75]). Überhaupt aber hat es keiner von den früheren Philosophen dem Aristoteles recht gemacht, weil, wenn auch einige das Gute als Princip gesetzt haben, sie es doch nicht in der adäquaten Weise gethan haben; sie machten, wie er sich ausdrückt, das Gute zum Princip und thaten es doch auch wieder nicht, weil sie es nicht schlechthin, sondern nur in accidenteller Weise Ursache sein ließen[76]). Aristoteles fordert an dieser Stelle, dass das Gute schlechthin zum Princip gemacht werde, d. h. (wie z. B. der hl. Thomas in seinem Commentar diese Stelle erklärt), wie es dem Begriff des Guten entspricht, Princip zu sein, nämlich als Zweck; denn „τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται". Es genügt ihm nicht, das Gute in der Weise als Princip zu setzen, dass entweder die causa efficiens des Werdenden oder das Wesen des Seienden per accidens gut sei; außer der bewegenden und der Formalursache soll das Gute als solches Finalursache sein, soll den Zweck alles Seins, das Ziel alles Werdens bilden.

---

[75]) L. c., 474. 24 ff. „'Αναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν."

[76]) Metaph. I. 7, II. 479. 9 ff.: „Τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν· Οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν. Ὡς δ' αὔτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν, τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι. Ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν."

Wo daher Aristoteles die Ursachen des Seins und Werdens vollständig aufzählt, nennt er ihrer vier, die Materie, die Form, die bewegende Ursache und den Zweck[77]). Versuchen wir nun die Beziehungen dieser vier Ursachen zueinander zu skizzieren; denn dass solche statthaben, sieht man aus den zahlreichen Stellen, an welchen zwei oder mehrere dieser Ursachen von Aristoteles unter einem Gesichtspunkt zusammengefasst werden. Zunächst ist einleuchtend, dass die Materialursache allen übrigen isoliert gegenübersteht; zwischen keinen zweien von diesen dreien besteht eine solche Verschiedenheit, wie zwischen der Materie einerseits und irgendeiner von den übrigen Ursachen andererseits. Wir brauchen nur die früher angeführten Eigenschaften der Materie ins Auge zu fassen, um die Richtigkeit der Behauptung zu erkennen. Die Unbestimmtheit in jeder Hinsicht, welche wir als für die Materie charakteristisch erkannt haben, trennt sie auch von den drei anderen Ursachen.

In welchen Beziehungen die Zweckursache zu den beiden noch übrigen Ursachen stehe, können wir erkennen, indem wir die verschiedenen Gesichtspunkte auffassen, unter denen die Zweckursache dem Aristoteles erscheint: Sie ist zunächst das letzte einer jeden Bewegung (Veränderung), dasjenige, in welchem die Bewegung zur Ruhe kommt. In dieser Hinsicht ist es klar, dass sie der causa movens entgegengesetzt ist, von der gerade die Bewegung ausgeht[78]). Allerdings muss andererseits dieses letzte der Bewegung schon im Anfange da sein, da es sonst nicht als Ursache der Bewegung bezeichnet werden könnte;

---

[77]) Phys. II. 3, II. 264. 9 ff.: „Ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἕν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. Ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. Ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμὲν ἵνα ὑγιαίνῃ, καὶ εἰπόντες οὕτως, οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. Καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι, διαφέρει δ' ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα, τὰ δ' ὄργανα."

[78]) Metaph. I. 3, II. 471. 49 ff.: „... τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν)..."

wenn es auch erst am Ende erreicht wird, muss es in gewisser Weise als zu erreichendes Ziel schon im Beginne der Bewegung da sein. Das Handeln ist erst dann wirklich zweckmäßig, wenn der Zweck schon im Beginne des Handelns feststeht. Bei dieser Auffassung wird nun der oben erwähnte Gegensatz gegen die bewegende Ursache verschwinden, aber ein neuer eröffnet sich; der Zweck erscheint hier als das erste Bewegende, das selbst unbewegt bleibt, während die causa efficiens selbst thätig sein muss[79]).

Blicken wir auf das über das Werden Gesagte, so erkennen wir noch deutlicher, wie der Zweck ebensowohl als das Ende wie als der Anfang, ebensogut als etwas im Reiche des Unbewegten wie in dem des Bewegten aufgefasst werden kann. Wir sahen, dass beim Werden durch Kunst das Kunstwerk in der Idee des Künstlers von vornherein vorhanden ist; so dass auch hier dasjenige, was erst am Schlusse fertig dasteht, schon von Anfang an den Künstler geleitet hat, die Statue, welche in dem Steine immer deutlicher hervortritt, unverändert dem Geiste des Künstlers vom Anfange an vorgeschwebt hat.

Aus jener Betrachtung über das Werden erkennen wir auch die Beziehung, welche zwischen der Zweckursache und der Formalursache besteht. Die Form des Werdenden ist ja der Zweck des Werdens. Das Wesen eines Dinges ist zugleich der nächste Zweck, um dessentwillen das Ding wird und ist. Wiederholt betont Aristoteles diese innige Beziehung zwischen Wesen und Zweck der Dinge[80]).

Aus diesen Betrachtungen über das Werden erkennen wir endlich die Berechtigung, alle drei letzt betrachteten Ursachen unter einem Gesichtspunkt zusammenzufassen: Wenn auch die in der Materie werdende Form von der in der bewegenden Ursache schon vorhandenen Form der Zahl nach verschieden

---

[79]) De gener. et corrupt. I. 7, II. 447. 28 ff.: „Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν."

[80]) De animal. gener. I. 1, III. 319. 4 ff.: „. . . . ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἕν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ, . . ." Ebenso Metaph. VIII. 4, II. 561. 43 ff.: „Ὅταν δή τις ζητῇ τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας, οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. Ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό."

ist, so ist doch bei dėm natürlichen Werden schließlich die Form des Werdenden, die bewegende Ursache und der Zweck begrifflich dasselbe[81]).

Allen diesen Gesichtspunkten, unter denen die Zweckursache aufgefasst werden kann, liegt aber eine Hauptbedeutung des Zweckes zugrunde, die Identität des Zweckes mit dem Guten. „Ist ja doch alles, was an sich und vermöge seiner Natur gut ist, ein Zweck und insofern Ursache, weil um seinetwillen das andere wird und ist . . . .“[82]) In dem Begriffe des Gutseins, der Vollkommenheit, liegt der Begriff des Zweckseins schon enthalten; weil etwas gut ist, wird es als Zweck gesetzt; dieser Zweck setzt dann erst die bewegende Ursache in Thätigkeit, wenigstens dort, wo von einem vernunftgemäßen Handeln die Rede ist. Wie das letzte, der Zweck, doch auch wieder das erste ist, welches bei dem künstlichen Wirken die bewegende Ursache in Thätigkeit versetzt, ist aus dem oben[83]) citierten Beispiel über das Werden der Gesundheit zu ersehen. Dass aber die Gesundheit (in diesem Beispiel) werden soll, das liegt in ihrer eigenen Güte begründet, welche sie vor der Krankheit auszeichnet. Durch das Gute erst wird also die Wirkung der übrigen Ursachen ausgelöst; weil das Gute eben ein Gutes ist, wird es vom Intellect als Zweck gesetzt, von der causa efficiens realisiert; die Gesundheit, die am Ende verwirklicht vorhanden ist, war in der Idee das erste, sie war wegen ihrer Güte die erste Ursache, die den Heilungsprocess veranlasst hat. Es ist also (und damit kommen wir auf ein schon erwähntes Resultat) nicht nur der Zeit, sondern auch dem Werte nach die Zweckursache die erste, so dass Aristoteles sagen kann: „und doch ist in allem das Gute am meisten Princip.“[84])

---

[81]) Phys. II. 7, II. 269. 34 ff.: „Ἐπεὶ δ’ αἱ αἰτίαι τέσσαρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι· τὸ δ’ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.“

[82]) Metaph. III. 2, II. 490. 10 ff.: „. . . εἴπερ ἅπαν, ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν καθ’ αὑτὸ καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, . . .“

[83]) Vergl. Anm. 61.

[84]) Metaph. XII. 10, II. 610. 9: „. . . καίτοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή.“ Man vergleiche damit auch Metaph. XIV. 4, II. 634, 52 ff.: „Θαυμαστὸν

Eine wichtige Frage bleibt noch zu erledigen, ob die ohne Vernunft wirkende Natur zweckmäßig wirke und, wenn ja, woher die Zweckmäßigkeit in der Natur kommt. Nach unseren Überlegungen scheint von vorneherein nur das Wirken eines Intellectes zweckmäßig sein zu können; denn bei einem zweckmäßigen Wirken muss etwas noch nicht Realisiertes (der Endzustand) von Anfang an als Ursache sich bethätigen; das kann es aber nur, insofern es als Gedanke in einem intelligenten Wesen die wirkenden Kräfte in Bewegung setzt. Aristoteles aber sagt uns ganz unzweifelhaft, dass auch bei dem natürlichen Werden, ja hier noch mehr als bei unserem kunstmäßigen Handeln, eine bewunderungswerte Zweckmäßigkeit hervorleuchte; er tadelt die Naturphilosophen, die alles aus mechanischen Ursachen erklären wollen; er fordert, dass in der Naturerklärung die Zweckursache nicht nur nicht ignoriert, sondern mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werde.

Am ausführlichsten beschäftigt sich Aristoteles mit der Zweckmäßigkeit in der Natur gegen das Ende des 2. Buches der Physik. Zunächst ist die Stelle hervorzuheben, wo er bei der Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur den Zufall ausschließt. Es könnte, so sein Gedankengang, jemand den Einwand erheben, dass in der Natur die Gebilde ohne Plan durch blindes Ungefähr entstehen, dann aber nur diejenigen, welche zweckmäßig organisiert sind, sich behaupten, alle übrigen aber untergehen[85]). Dadurch wäre in der That etwas Zweckmäßiges durch rein mechanische Kräfte hervorgebracht und die Annahme, dass diese Zweckmäßigkeit eine wahre, vorher geplante ist, wäre ein bloßer Schein. Gegen dieses Argument nun führt Aristoteles die Gesetzmäßigkeit des Naturwirkens ins Feld. Das Zufällige kündigt sich als solches dadurch an, dass es nicht immer und auch nicht meistens, sondern nur in einzelnen Fällen geschieht; in der Natur hingegen sehen wir gesetzmäßig wirkende Kräfte,

---

δ' εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει τὸ αὔταρκες καὶ ἡ σωτηρία. 'Αλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὔταρκες. Ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὔλογον ἀληθὲς εἶναι."

85) Phys. II. 8, II. 270. 31 ff.: „Ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίγνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ 'Εμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα."

welche nicht ausnahmsweise, sondern, wenn nicht immer, so doch mit wenigen Ausnahmen, zweckmäßige Organismen hervorbringen; wir sehen nicht neben tausenden unzweckmäßigen Organismen einen zweckmäßigen, der sich behauptet, während die übrigen untergehen, sondern wir sehen neben tausenden zweckmäßigen Organismen eine Missgeburt, die nicht lebensfähig ist. Die Zweckmäßigkeit in der Natur ist also nicht das Resultat eines blinden Zufalls; die wirkenden Kräfte sind von vornherein darauf eingerichtet, Zweckmäßiges hervorzubringen; schon in den hervorbringenden Kräften, nicht erst in dem hervorgebrachten Producte ist die Zweckmäßigkeit angelegt, die Natur ist nicht bloß zweckmäßig, sondern sie ist z w e c k s t r e b i g. Deshalb ist Aristoteles berechtigt zu sagen: „Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν“[86]), und ebenso sagt er: „ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις.“[87])

Das zweckmäßige Wirken in der Natur ist also gerade ein solches, wie das Wirken eines intelligenten Wesens, d. h. ein solches, wo ein Zweck schon von Anbeginn her die wirkende Kraft beherrscht. Ja Aristoteles geht so weit, in der Natur noch höhere Zweckmäßigkeit anzuerkennen als im Wirken durch Kunst[88]); die Kunst ist ja nur Nachahmung oder Vollendung der Natur[89]). Der Unterschied zwischen dem Kunstwirken und dem Naturwirken besteht darin, dass in der Natur (wie wir schon oben gesehen haben) ein inneres Princip der Bewegung (Entwickelung) vorhanden ist, das Kunstwerk aber von außen geformt wird. Das Naturwirken gleicht einem Arzte, der sich selber heilt[90]). Würden Häuser durch die Natur entstehen, sie würden so werden, wie jetzt durch die Kunst[91]).

Wenn nun dieses Geschehen in der Natur derart ist, wie in der Kunst, könnte jemand meinen, dass in der Natur eine

---

86) De coelo I. 4, II. 372. 2 f.

87) De anima II. 4, III. 449. 5 f.

88) De part. anim. I. 1., III. 219. 18 f.: „. . . μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης.“

89) Phys. II. 8., II. 271. 5 ff.: „Ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.“

90) L. c., II. 272. 7 f.: „Μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις.“

91) L. c., II. 271. 1 ff.: „Οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τέχνης· . . .“

Überlegung waltet. Aber diesen Einwand weist Aristoteles direct zurück, indem er geradezu auch in dem Kunstwirken die Überlegung ausschließt; gerade wie in der Kunst werden in der Natur die Zwecke erreicht ohne Überlegung[92]). Offenbar ist (man vergleiche den Commentar des heil. Thomas) gemeint, dass, je vollkommener der Künstler ist, er desto weniger bei seinem Thun, bei der Ausarbeitung seiner Idee zu überlegen braucht; je mehr nun der vollendete Künstler gleichsam mechanisch schafft, umsomehr gleicht sein Wirken dem Wirken der Natur. Der Überlegende kann Verschiedenes wählen, in der Natur sind jedem sein Ziel und die zweckmäßigen Mittel zu dessen Erreichung fest determiniert. Dass keine Überlegung herrscht, dafür sind auch die Thiere mit den Kunsttrieben Beweis; obwohl sie so zweckmäßig handeln wie eine Intelligenz, bekunden sie den Mangel einer Überlegung dadurch, dass sie immer auf gleiche Weise verfahren. Es ist also gewissermaßen in der Natur eine starr gewordene Vernunft, nicht aber eine überlegende Intelligenz vorhanden.

Unsere bisherige Darstellung der Aristotelischen Teleologie wäre unvollständig, wenn wir uns mit der Betrachtung des Zweckes des Werdenden bescheiden würden; die bisherige Untersuchung hat gezeigt, wie das Seiende, d. h. die in der Materie vollständig realisierte Form der Zweck des Werdenden sei; in diesem Sinne konnten wir sagen, die vollständig informierte Materie ist das Ende des Werdens, sowie die formlose Materie seinen Ausgangspunkt bildet. Ist nun, diese Frage drängt sich unmittelbar auf, das vollendete Sein der Naturdinge schon der letzte Zweck überhaupt, wie es der Zweck des Werdens ist, oder hat auch das Sein einen weiteren Zweck?

Das Wesen der Säge, um ein von Aristoteles gebrauchtes Beispiel zu benützen, ist Ziel des Werdens (Physik, II. 9); dieses Wesen selber aber ist bedingt durch den Zweck, dem die Säge dienen soll; weil ihr Zweck das Zerschneiden ist, muss sie aus dem harten Eisen bestehen. So ist das Ziel des Werdens selbst wieder bedingt durch den Zweck, dem das Fertige dienen soll[93]).

---

[92]) L. c., II. 272. 2 ff.: „Ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίγνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. Καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.“

[93]) Man vergleiche Meteor. IV. 12, III. 625. 35 ff.: „Ἅπαντα δ' ἐστὶν ὡρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὑτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστιν

Während wir also früher die Form als Zweck des Werdens, somit als ein Letztes, ein Ziel kennen gelernt haben, finden wir nun, dass die Actualität, die Bethätigung derjenigen Vermögen, die das Naturding besitzt, ein noch höherer Zweck sei. Wie die Form der Grund für die Bestimmtheit des Seins, so ist sie auch der Grund für die Bestimmtheit des Wirkens der einzelnen Dinge. Wie die Form am Ende des Werdens steht, aber als Zweck das ganze Werden schon beherrscht, so bildet sie nun das Princip des Wirkens und ist dem Wirken als ihrem Zwecke untergeordnet. Mit Recht erklärt der heilige Thomas in seinem Commentare an der Stelle, wo davon die Rede ist, dass die Formalursache, die bewegende und der Zweck, oft zusammengefasst werden können: (Aristoteles) dicit ergo primo, quod multoties contingit, quod tres causae concurrunt in unam, ita quod causa formalis et finalis sunt una secundum numerum. Et hoc intellegendum est de causa generationis finali, non autem de causa finali rei generatae. Finis enim generationis hominis est forma humana; non tamen finis hominis est forma eius, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem". Treffend erklärt daher Pesch die Bedeutung der Form in der Aristotelischen Philosophie mit den Worten: „Das Wesen der Dinge heißt Zweck, insofern es die Naturthätigkeit zum Hervorbringen der Dinge in Bewegung setzt; es heißt Form, insofern es das fertige Wesen bestimmt und zu einer bestimmten Thätigkeit hinleitet. So ist die Form das Ergebnis einer vollbrachten Zweckthätigkeit und das Princip einer anhebenden Zweckthätigkeit. Alles Naturwirken zielt auf das Hervorbringen einer Form ab und wird von einer Form zu einem Ziel oder Zweck bestimmt. Die Formen sind solchergestalt gleichsam die Ruhepunkte in dem beständigen Wechsel und Flusse des Werdens, gleichsam die Knoten im Netze der Natur, zu denen die Fäden des Werdens hinleiten und von denen sie ausgehen."[94]) Der Begriff der Thätigkeit hängt mit dem Begriffe des Zweckes so innig zusammen, dass Trendelenburg[95]) sagen kann: „Wo der Zweck erscheint, will er eine Thätigkeit; . . . Sehen, Gehen, Athmen, Erzeugen

ἕκαστα, οἷον ὁ ὀφθαλμὸς εἰ ὁρᾷ, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τεθνεώς, ἢ ὁ λίθινος· οὐδὲ γὰρ πρίων ὁ ξύλινος, ἀλλ' ἢ ὡς εἰκών."

[94]) Pesch, Die großen Welträthsel, Freiburg 1883 (1. Auflage). I. 616 f.

[95]) In den „logischen Untersuchungen" II. 32.

u. s. w. sind solche Thätigkeiten, die sich als Zwecke in Organen verwirklichen. Und wenn diese Zwecke zusammenwirkend die Harmonie des Organismus bilden, so ist dieses Leben, der bestimmende Zweck des Ganzen, wiederum Thätigkeit.“

Weil in dieser Weise das Wesen des Naturdinges als Zweck das Werden desselben beherrscht, gleichzeitig aber den Keim für dessen Wirken bildet, so dass das Wirken gleichsam eine Entfaltung des Wesens des Dinges ist, können wir die Teleologie des Aristoteles noch näher als eine immanente präcisieren; darin, dass sie immanente Zwecke erkennt, unterscheidet sich seine Lehre wesentlich von der Platonischen; auch dort waren Zwecke vorhanden als Leitsterne für alles Geschehen; aber eben wie Sterne waren die Ideen den Dingen, die sich nach ihnen gestalteten, äußerlich; die Zweckmäßigkeit war eine der Natur aufgezwungene. Von der Aristotelischen Philosophie hingegen kann man mit Zeller[96]) sagen: „Es tritt so hier zuerst der wichtige Begriff der immanenten Zweckmäßigkeit auf, eine Bestimmung, die im Aristotelischen System so wesentlich ist, dass wir die Natur in seinem Sinne auch geradezu als das Gebiet der inneren Zweckthätigkeit definieren könnten.“ Es wurde schon angedeutet, dass Ausnahmen von der Zweckmäßigkeit in der Natur vorkommen, z. B. die Missgeburten; solche Ausnahmen können die Regel, dass die Natur zweckmäßig handle, nicht aufheben, da ja auch bei dem zweckmäßigen Schaffen in der Kunst Fehler vorkommen[97]). Die Ursache davon ist, dass eine Naturkraft (durch Zufall) gehindert wurde an ihrem naturgemäßen Wirken. Dieses Hindernis ist nothwendigerweise eine ihr widerstrebende Kraft; es muss vor dem Irrthum gewarnt werden, als ob eine solche Widerstandskraft der Materie als solcher zukäme. Inwiefern die Materie Ursache der Unvollkommenheit sein kann, werden wir später zu betrachten Gelegenheit haben. Aus dem über die Materie Gesagten erhellt, dass Aristoteles unmöglich ohne handgreiflichen Widerspruch die Materie mit einem activen Wider-

[96]) A. a. O. II. 2. 427[3].

[97]) Phys. II. 8, II. 271. 24 ff.: „Ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην· ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικός, καὶ ἐπότισεν οὐκ ὀρθῶς ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. Εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.“

stand begabt denken konnte; nur eine schon informierte Materie kann einer bestimmten Einwirkung sich nicht fügen, indem zur Erreichung jedes bestimmten Seins eine bestimmt präformierte Materie vorausgesetzt wird, jedes bestimmte Ding nur aus einer bestimmten Materie wird. Ein zufälliges Einwirken einer Kraft auf eine nicht geeignete Materie ist dann die Ursache seiner Missbildung.

Betrachten wir den Gedanken, welchen Aristoteles über den Zufall ausspricht, dass nämlich das Zufällige eine Wirkung ist, welche von der Ursache nicht intendiert war, so führt uns auch dieser Gedanke wieder zu der Einsicht, dass die Natur nicht mit Überlegung handelt. Sowie die Kräfte nach dem gewöhnlichen Laufe der Welt auf die geeignete Materie mit dem Erfolg wirken, dass sie etwas Zweckmäßiges hervorbringen, genau so wirken sie auch dann, wenn die Materie derart beschaffen ist, dass sie dem zweckmäßigen Erfolge widerstrebt. Die Natur ist einer Maschine gleich, die so weise construiert ist, dass sie in der Regel zweckmäßig handelt, die aber außergewöhnlichen Verhältnissen nicht gewachsen ist, sondern in diesem Falle Unzweckmäßiges hervorbringt, weil ihr eben eine überlegte Änderung des Wirkens, die sich den Umständen accommodieren möchte, fehlt. In diesen Fällen erringt die mechanische Nothwendigkeit die Herrschaft über den Zweck.

Fassen wir noch einmal die Hauptgedanken über die Zweckmäßigkeit in der Natur zusammen: Allgemein sehen wir im Naturreiche, insbesondere in den Lebenswesen ein zweckmäßiges Wirken, d. h. ein solches, welches auf die Vollkommenheit der einzelnen Naturkörper gerichtet ist; die Zweckthätigkeit ist eine immanente, indem ihr Ausgangspunkt das eigentliche Wesen, die Form, ihr Ziel die Entfaltung dieses Wesens in dem ihr angemessenen Wirken ist; in dieser Weise haben wir eine Vielheit von selbständigen Zwecken nebeneinander; die Verfolgung dieser Zwecke ist insoferne eine spontane zu nennen, da nicht ein äußerer Zwang, sondern das innere Wesen das Princip ist, insoferne hingegen eine nichtfreie, als eine vernünftige Wahl der Zwecke oder Mittel ausgeschlossen ist.

Zu einer wichtigen Frage drängen diese Gedanken: Muss nicht das Universum, in welchem eine solche Vielheit von selbständigen, blind verfolgten Zwecken wirkt, in seiner Totalität

ein Bild der höchsten Unzweckmäßigkeit, der gegenseitigen Vernichtung, des bellum omnium contra omnes bieten? Wo alles in strengem äußeren Zwange auf ein Ziel hingeleitet wird, dort ist Ordnung erklärlich, wo jedes rücksichtslos nur seinen Zweck verfolgt, scheint Anarchie unvermeidlich.

Das Gegentheil ist nach Aristoteles richtig. Indem jedes seinem Zwecke zustrebt, dient es gleichzeitig dem Ganzen; die einzelnen Zwecke, weit entfernt, einander zu widerstreben, dienen in schönster Harmonie als Mittel zur Vollkommenheit des Ganzen. „Alles ist auf irgendeine Weise in die allgemeine Ordnung eingefügt, aber nicht alles auf gleiche Weise, Fische, Vögel und Pflanzen; und es ist nicht so, dass das eine mit dem andern gar nichts zu schaffen hätte, vielmehr ist dies der Fall; denn die ganze Zusammenordnung steht in Beziehung zu einem einheitlichen Mittelpunkt.“ [98])

Das Universum lässt sich also einem Organismus vergleichen, in welchem die einzelnen Organe zwar relativ selbständig, trotzdem aber so gut zusammengepasst sind, dass, indem die einzelnen Organe ihre Vollendung erreichen, sie auch die Vollkommenheit des ganzen Organismus hervorbringen. Es scheint fast überflüssig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Harmonie der Welt nicht durch Zufall, d. h. von selbst, unbeabsichtigt entstanden sein könne.

„Εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Καὶ μάλα τοῦτο θαυμάσαι ἄξιον· λέγοντας γὰρ τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίγνεσθαι, ἀλλ' ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον (οὐ γὰρ ὅ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἑκάστου γίγνεται, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιουδὶ ἐλαία, ἐκ δὲ τοῦ τοιουδὶ ἄνθρωπος), τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ' αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἵαν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν [99]).“

Wir stehen auf Grund dieser Stelle nur vor der Alternative, dass die Zweckmäßigkeit der ganzen Welt, gerade so wie die

---

[98]) Metaph. XII. 10, II. 609. 37 ff.: „Πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι· πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται·“

[99]) Phys. II. 4, II. 266. 28 ff.

Zweckmäßigkeit, die wir an den einzelnen Thieren und Pflanzen bemerken, ihren Grund hat in der Natur oder in einem freien Intellecte. Sobald die allgemeine, durchgängige Zweckmäßigkeit anerkannt ist, kann die Frage, ob Vernunft im Spiele sei oder nicht, gar nicht mehr aufgeworfen werden. Wenn wir uns erinnern, dass der Zweck, der zuletzt realisiert erscheint, nur dadurch Ursache sein kann, dass er schon im Anfange ideal vorhanden ist, so muss nothwendig die Anerkennung der Zweckstrebigkeit als Principes, das die ganze Natur beherrscht, den Gedanken einer Intelligenz zufolge haben. Es kann sich nur um die Frage handeln, ob die Intelligenz in der Natur selbst, oder extramundan sei, und wenn extramundan, ob die Natur ihr wie einem äußeren Zwange oder ihrem inneren Wesen gemäß gehorcht. Dass die Natur nicht selbst überlegt, scheint in dem Obigen genügend dargethan; auch dadurch, dass die Zwecke der einzelnen Naturwesen relativ selbständige sind, welche unter Umständen zu Conflicten führen, deutet darauf hin, dass die Natur nicht selbst als einheitliche intelligente Persönlichkeit zu betrachten sei, abgesehen davon, dass Aristoteles direct eine Weltseele verwirft.

Dass aber die extramundane Intelligenz nicht wie ein deus ex machina fortwährend in das Naturwirken eingreift, um es zu einem zweckmäßigen zu gestalten, sondern dass das Zweckwirken der Natur ein immanentes, im Wesen der Natur begründetes sei, ist im Vorhergehenden, wie es scheint, gleichfalls zur Genüge dargethan. Es hat sich also die Betrachtung der Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem Hinweise auf eine extramundane Intelligenz zugespitzt, deren Zwecke die Natur, ihren eigenen Gesetzen folgend, erfüllt.

Diesbezüglich sagt Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen“ II. 29: „Es ist ein einfaches, aber bedeutsames Ergebnis, dass, soweit der Zweck in der Welt wirklich geworden, der Gedanke als Grund vorangegangen ist.“

IV. These.

Wenngleich diese Teleologie eine immanente ist, derart, dass jedes Einzelne seinen besonderen, ihm naturgemäßen Zweck erfüllt, so findet sich doch die schönste Übereinstimmung dieser Sonderzwecke in der Harmonie des Universums; es existiert eben ein gemeinsamer extramundaner, höchster und letzter Endzweck des Alls, der zugleich die Urform und der Urheber dieser ganzen Ordnung ist, die Gottheit.

Dass ein Gott außer der Welt existiert und dass dieser Gott das Ziel für das Universum ist, dem es zustrebt, diese Gedanken hat Aristoteles in seiner Lehre so nachdrücklich betont, dass darüber nie ein Zweifel entstanden ist; hingegen ist über die genauere Auffassung der Beziehung Gottes zur Welt, insbesondere auch über die Schöpfungsfrage der Streit bis heute nicht beendigt. Der Hauptgrund liegt darin, dass ohne Zweifel in den Aristotelischen Schriften, wie sie uns vorliegen, die hierher gehörigen Fragen allzu knapp behandelt werden; auch gibt es einzelne Stellen, welche zu der Aristotelischen Gesammtanschauung in Widerspruch zu stehen scheinen. Im Folgenden sollen nur die für die weitere Untersuchung wichtigsten Fragen der Aristotelischen Theologie unter dem anfangs erwähnten methodologischen Gesichtspunkte kurz erörtert werden.

Bezüglich der Art und Weise, in welcher Gott als Zweck der Welt gedacht werden muss, genügt es, auf einen einzigen Gedanken hinzuweisen, dass nämlich zwischen dem nächsten und dem letzten Zweck wohl zu unterscheiden ist, und dass von Aristoteles dieser Unterschied ausdrücklich gemacht wird. Der nächste Zweck des Universums, wie jedes einzelnen Naturdinges, ist die eigene Vollkommenheit. Ein Hinstreben nach diesem Zwecke ist ja das gesammte Naturwirken; ein Hinstreben, weil eben dieser Zweck nie vollkommen realisiert ist. Dieser in der ganzen Natur intendierte, aber weder von ihr gesetzte, noch in ihr vollständig realisierte Zweck deutet auf einen höheren, den wahren Endzweck hin, der der Natur ihren nächsten Zweck vorschreiben, ihr die Bewegung gegen diesen Zweck hin ertheilen musste. In diesem letzten Zweck

ist die Vollkommenheit, die im Universum erst angestrebt wird, schon real, unveränderlich erreicht. Diese Distinction im Zweckbegriffe macht Aristoteles ausdrücklich. „Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ. Ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστιν." [100]) Über das Verhältnis dieser beiden Zwecke des Universums zueinander spricht sich Aristoteles in dem bekannten Vergleiche Gottes mit einem Feldherrn aus: „Es ist nun noch zu untersuchen, in welcher Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste in sich enthält, ob als etwas Gesondertes, für sich Existierendes, oder als die immanente Ordnung? Vielmehr auf beiderlei Weise, wie es bei einem Heer der Fall ist. Denn hier liegt das Gute einerseits in der Ordnung, andererseits im Feldherrn, ja vorzugsweise im letzteren; denn nicht er ist abhängig von der Ordnung, sondern die Ordnung ist abhängig von ihm." [101]) Die ganze Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt hat uns schon auf eine solche extramundane Substanz hingewiesen, in welcher die Weltordnung vom Anfange an als Plan vorhanden ist und durch deren Einwirkung die Weltordnung realisiert wird; nur in einem Punkte ist der Vergleich mit dem Heere nicht zutreffend; die Ordnung ist etwas dem Heere Äußerliches, die Macht der Disciplin allein erhält sie aufrecht; die Ordnung im Weltall ist der der Welt natürliche Zustand, der entsteht, indem jedes seinem innersten Wesen gemäß sich entwickelt und wirkt; diese Abweichung wird nur dadurch erklärlich, dass nicht der Feldherr auf das Wesen seiner Soldaten, wohl aber Gott auf das Wesen der Naturdinge Einfluss hat, mit anderen Worten: weil er als Schöpfer ihr Wesen bestimmt hat. Mit diesen drei Punkten und den Einwürfen gegen dieselben werden wir uns somit zu beschäftigen haben: Inwieweit Gott die Welt denkt, inwieweit er die Welt regiert und inwieweit er ihr Schöpfer ist.

Was das Denken der Gottheit anbelangt, so ist über die Thatsächlichkeit desselben kein Zweifel; ebenso spricht sich

---

[100]) Metaph. XII. 7, II. 605. 20 ff.

[101]) Metaph. XII. 10, II. 609. 32 ff.: „Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν."

Aristoteles ganz klar darüber aus, dass Gott selbst das Object dieses Denkens sei; nur darum handelt es sich, ob Gott ausschließlich sich selbst denkt, derart, dass er von der Welt absolut nichts weiß, oder ob ein Wissen um die Welt in Gott anzunehmen ist. Ich muss gestehen, dass mir ein Gott, der von der Welt nichts weiß, als Zweckursache der Welt ebenso unbegreiflich ist, wie ein Gott ohne jede Thätigkeit als erster Beweger der Welt. Dass die Natur einem Zwecke zustrebt, dass sie weder diesen Zweck noch die Mittel, ihn zu erreichen, selbst wählt, dass sie aber auch nicht durch Zufall (von selbst) zweckstrebig sein kann, all das wurde nur dadurch erklärlich, dass eine Intelligenz sie auf diesen Zweck gerichtet, also diesen Zweck vorgedacht hat; es bleibt aber schlechthin unerklärlich, wenn die Intelligenz, in ihrem Denken auf sich selbst beschränkt, von der Welt nichts wissen soll. Ein solcher Gott wäre nicht das Endglied der Aristotelischen Teleologie, sondern eine vollkommen unbegründete, überflüssige, nichts erklärende Zuthat zur Welt.

Er würde zu der Welt nicht in dem Verhältnisse stehen wie der Feldherr zu den Soldaten, sondern wie die Scheibe, nach welcher die Soldaten schießen.

Für die Annahme, dass Gott außer sich auch anderes denkt, sprechen hauptsächlich zwei Stellen aus der Metaphysik, deren Gewicht selbst Elser anerkennen muss, obwohl er auf Grund anderer Betrachtungen die Thatsache als feststehend ansieht, dass der Aristotelische Gott nur sich selbst denken kann. In der ersten dieser Stellen [102]) handelt es sich um eine Kritik der Lehre des Empedokles. Weil nach der Lehre dieses Philosophen in der Gottheit das νεῖκος fehlt, während es in allen übrigen Dingen als Element enthalten ist, und weil gleiches nur durch gleiches erkannt wird, so könnte die Gottheit keine adäquate Erkenntnis der Welt besitzen, weil ihr eben die Kenntnis eines Elementes, des Hasses, fehlte. Es ist klar, dass Aristoteles diesen Vorwurf dem Empedokles nicht machen dürfte, wenn auch seine Gottheit von der Welt nichts wüsste [103]). Die

[102]) Metaph. III. 4, II. 496. 9 ff.: „Διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.“

[103]) Man vergleiche die nähere Ausführung bei Elser a. a. O. 62 ff., welcher sich gezwungen sieht, hier einen Widerspruch bei Aristoteles anzu-

zweite der erwähnten Stellen[104]) nennt die Metaphysik, als die Wissenschaft der Principien, aus zwei Gründen die göttlichste, nicht nur weil sie Gott mit unter ihren Objecten in Betracht ziehen muss, sondern auch weil sie entweder allein oder am meisten der Gottheit zukommt. Gott ist hier gewissermaßen als der beste Philosoph geschildert, der am vollkommensten alle Ursachen durchschaut[105]). Wenn ferner, wie auch Elser zugibt, eine Wirksamkeit Gottes (als einer causa efficiens) nach außen nicht geleugnet werden kann, so scheint auch daraus schon zu folgen, dass Gott an das denken muss, was er thun soll. Gegen diese Conclusion ließe sich nur das einwenden, dass ja Gott durch sein bloßes Dasein, also ohne actives Eingreifen eine Wirkung hervorbringen kann; diese Ansicht scheint mir durch Brentano's Arbeiten unwiderleglich ausgeschlossen zu sein; oder es könnte die Gottheit zwar activ, aber aus unbewusstem Drange, also ohne Intelligenz (nach Schopenhauer'scher Art) wirken; wir besitzen gar keine Berechtigung, um dem Aristotelischen System eine solche Versündigung gegen den gesunden Menschenverstand zum Vorwurf machen zu dürfen; es bleibt demnach nur noch das dritte Argument Elsers[106]) übrig, welches er in die Worte kleidet: „Insbesondere aber wäre es doch so unmöglich nicht, dass Aristoteles sich widerspräche und nachdem er ein immerwährendes Sichselbstdenken Gottes angenommen, ja

---

nehmen: „So werden wir denn wieder auf die Frage gedrängt: sollte er, der also vom Wissen spricht und dasselbe so hoch schätzt, in seiner so herrlich geschilderten Gottheit ein auf sich selbst borniertes Denken angenommen haben? Es scheint allerdings nach dem eben Gesagten sehr unwahrscheinlich; aber was wir oben als sicheres Resultat gefunden haben, können wir nicht mehr aufgeben, selbst auf die Gefahr hin, dass hiermit in Aristoteles ein Widerspruch angenommen werden muss.“

[104]) Metaph. I. 2, II. 471. 21 ff.: „Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. Τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. Μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός.“

[105]) Elser schreibt mit Beziehung auf diese Stelle a. a. O. 67: „Wäre aber diese Allwissenheit Gottes, die man bei etwas outrierter Auslegungsweise wohl finden könnte, nicht zu halten, so ist doch dies Eine als sicher zu betrachten, dass an unserem Orte ein Wissen Gottes um anderes, und wären es nur die vier Principien, angenommen ist.“

[106]) A. a. O. 50.

vielleicht sogar ausdrücklich eine andere, besonders eine äußere Thätigkeit Gottes geleugnet hat, eine solche doch an anderen Orten ausdrücklich wieder setzte." Wenn man auch nicht annehmen kann, dass Aristoteles unfehlbar gewesen, so scheint es denn doch ihm zuviel zugemuthet, dass er in einer solchen Hauptfrage an verschiedenen Stellen ausdrücklich eine äußere Thätigkeit einmal geleugnet und das anderemal wieder gesetzt habe. Wenn nun Gott nicht durch sein bloßes Dasein, sondern also wirklich activ und nicht unbewusst auf die Welt einwirkt, dann muss er auch an die Welt denken. Es wird also jedei Beweis für die Einwirkung Gottes auf die Welt sein Denken der Welt mitbeweisen.

Die stärksten Einwürfe gegen ein Denken Gottes, das nicht auf sich selbst als Object beschränkt wäre, werden aus jenem Capitel des 12. Buches der Metaphysik geholt, in welchem von dem Denken Gottes speciell gehandelt wird. Wir müssen daher prüfen, ob dieses Capitel wirklich dafür beweisend ist, dass Gott nur sich selbst denkt. Der Gedankengang des Capitels ist der folgende: Damit Gott als denkendes Wesen die vorzüglichste Substanz sei, muss das Denken in ihm nicht nur beständig in actu, niemals bloß in potentia sein, sondern es muss das Denken sein Wesen ausmachen und nicht nur eine Eigenschaft sein; er muss mit einem Worte nicht etwa das Vermögen zu denken besitzen, sondern er muss das Denken selbst sein. Soviel gilt von der Art und Weise des göttlichen Denkens. Nun ist aber klar, dass für den Wert des Denkens das Object desselben nicht gleichgiltig ist; als das vorzüglichste Denken werden wir dasjenige bezeichnen, dessen Object das vorzüglichste ist. Ist also Gott der denkende das Vollkommenste, so ist er es hinsichtlich des Denkobjectes nur dann, wenn dieses selbst das vollkommenste, also er selbst ist. Das Denken Gottes muss sich also wieder auf Gott als sein Object beziehen. Gott ist das Denken seiner selbst, das Denken des Denkens, die νόησις νοήσεως [107]).

---

[107]) Metaph. XII. 9, II. 608. 45 ff.: „Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. Εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ἔτι δ' εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ

Bleiben wir bei diesem Resultate ein wenig stehen; es ist klar, dass diese Argumentation, welche das Object des göttlichen Denkens in der Gottheit findet, nur zu der Consequenz führt, dass Gott immer sich selbst denkt, durchaus aber dadurch nicht beeinträchtigt würde, wenn Gott daneben auch noch anderes dächte. Würde etwa das Wissen eines Naturphilosophen dadurch an Vorzüglichkeit verlieren, dass er neben den philosophischen Grundwahrheiten auch empirisches Detailwissen besitzt? Wenn in demselben Capitel gesagt wird, dass es von manchem besser ist, es nicht zu denken, als es zu denken, gilt dies sicherlich von allem Unwahren; gar kein Wissen ist besser als ein falsches Wissen; gewiss aber kann es nicht gelten von etwas nur Unvollkommenem, umsoweniger, wenn dieses Unvollkommene secundär neben dem Vollkommenen gedacht wird. Wie könnte sonst von Gott behauptet werden[108]), dass er das Schlechte thun kann (allerdings eine falsche Ansicht des Aristoteles), wenn er in seinem Denken auf sich, das Beste, beschränkt, Schlechtes nicht einmal denken könnte? Dem Wortlaute nach kann also unsere Stelle in keiner Weise gegen ein Wissen Gottes um die Welt herangezogen werden, da sie nur beweist, dass Gott, um das Vollkommenste zu sein, sich selbst, und zwar immer denken muss. Allerdings kann man einwenden: Es ist aber eben ausdrücklich die Frage gestellt worden: Denkt Gott sich selbst oder anderes? Wenn also nun gezeigt wird, dass Gott sich selbst denkt, so ist eben damit ausgeschlossen, dass er anderes denkt. Dagegen möchte ich nun Folgendes bemerken: Die Disjunction, Gott denkt entweder nur sich selbst oder nur anderes, kann von Aristoteles in dieser schroffen Fassung ohne einen logischen Fehler gar nicht aufgestellt werden; er hatte sich nur zu erinnern

αὑτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. Ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις."

[108]) Top. IV. 5, I. 215. 16 f.: „. . . δύναται μὲν γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ σπουδαῖος τὰ φαῦλα δρᾶν, . . ."

gebraucht, dass der Mensch, auch wenn er anderes denkt, dabei sich seiner selbst als des Denkenden mitbewusst sein kann; es ist also ganz gut möglich, anderes **und** sich selbst zu denken. Somit hätte Aristoteles richtig fragen müssen: Denkt Gott nur sich selbst oder nur anderes oder sich selbst und anderes? Dass Aristoteles bei der Abfassung jener Stelle die Möglichkeit, dass man anderes und dabei doch auch sich selbst denken kann, vor Augen hatte, das wird durch die weiter folgende Stelle[109]) geradezu unzweifelhaft. Dieser logische Fehler des Aristoteles in der obigen Division verschwindet nur dann, wenn man jener Disjunction, wie z. B. Rolfes[110]) oder Brentano wollen, den Sinn beilegt: Entweder ist Gott oder ein anderes das **Formalobject** des Denkens. Ein solches Denken allerdings, bei dem die Gottheit ihr eigenes Wesen denkend die Welt mitdenken kann, muss nothwendig ein schöpferisches Denken sein. Dass es nicht ganz unberechtigt sei, an dieser Stelle an schöpferisches Denken zu erinnern, soll gleich dargestellt werden; zunächst möchte ich noch kurz eines anderen Argumentes erwähnen, welches auch darauf hinzudeuten scheint, dass die Beschränkung des Denkens Gottes auf sich selbst unzulässig ist. Gott ist ein einfaches Wesen ohne alle Theile, wie schon früher dargethan ist; wenn also Gott nur sich selbst denkt, so denkt er ohne Zweifel etwas Einfaches; was sollte es demnach für einen Sinn haben, wenn zum Schluss des Capitels untersucht wird, ob das, was von Gott gedacht wird, zusammengesetzt sei[111])? Wenn dann diese Aporie dadurch gelöst wird, dass von der Gottheit ein solches Wissen ausgesagt wird, wie es dem Menschen bei der Betrachtung des Zusammengesetzten nur selten zutheil wird, indem er nicht einen Theil nach dem andern betrachtet, sondern das Ganze überblickt, so kann dies nur den Sinn haben, dass Gott ewig die Welt so betrachte, wie sie in ihrer Totalität in ihm, dem Einfachen, erkannt wird.

---

[109]) „Φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ."

[110]) Rolfes, Die Aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen (Berlin 1892).

[111]) L. c., II. 609. 24 ff.: „Ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. Ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, (ἢ) ὅ γε τῶν συνθέτων, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τό ἄριστον, ὂν ἄλλο τι), οὕτως δὴ ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα."

Allerdings könnte das einseitige Hervorheben Gottes als seines eigenen Objectes und das Verschweigen des Mitdenkens Gottes an die Welt, insbesondere wenn das Denken ein weltbildendes sein sollte, Schwierigkeiten zu bieten scheinen. Wenn wir uns aber die Consequenz der ganzen Aristotelischen Metaphysik vor Augen führen, welche ein Denken Gottes an die Welt unbedingt erfordert, ja dasselbe geradezu als selbstverständlich erscheinen lässt, und wenn wir uns ferner daran erinnern, dass ohne Zweifel bei der Abfassung dieser Stelle die Weltbildung, wie sie Plato schildert, unserem Philosophen gegenwärtig war, und dass er naturgemäß jenen Punkt seiner Darstellung hervorheben musste, worin er sich mit Plato in Gegensatz stellte, dann wird uns diese Betonung des Sichselbstdenkens Gottes erklärlich werden. Wenn Aristoteles bei der Kritik der Platonischen Philosophie[112]) sagt: „Indessen ist es auch nicht möglich, auf irgendeinem zulässigen Wege zu beweisen, dass die Einzelndinge aus den Ideen hervorgehen. Wenn man aber sagt: die Ideen seien Urbilder und die Einzelndinge haben theil an ihnen, so ist das ein leeres Gerede und nichts als poetische Phrase. Denn was ist denn dasjenige, was schöpferisch wirkt, eben in Hinsicht auf die Idee?" so ist die Frage offenbar nicht so gemeint, als wüsste Aristoteles nicht, dass bei Plato der Demiurgos es ist, der die Welt der Idee nachbildet, sondern er will mit dieser Frage nur darauf hinweisen, dass durch die Einführung des Demiurgos die Platonische Philosophie, wie Aristoteles sie auffasst, ein Element aufnimmt, welches mit ihr schlechthin nicht vereinbar ist. Nach Plato haben wir ja die Welt zurückzuführen auf den Dualismus zwischen den subsistenten Ideen, die das schlechthin Vollkommene, das Seiende, repräsentieren, und der Materie, die das Böse, das schlechthin Nichtseiende, bedeutet. Wie kommt nun in dieses System der Demiurgos als der Vermittler zwischen den Gegensätzen? Als Macht, die die Welt schafft, ragt er weit hervor über die kraftlosen Ideen, und doch soll er nicht der eigentliche Gott sein, da er ja in seinem Wirken nach dem Vollkommenen, also dem wahrhaft Göttlichen sich richten muss. Deshalb ist Aristoteles berechtigt, den Tadel auszusprechen: „Diejenigen sodann, welche zwei Principien annehmen, müssen nothwendig noch ein drittes, über

[112]) S. Anm. 27.

beiden stehendes Princip haben, sowie auch die Vertreter der Ideenlehre noch ein anderes, höher stehendes Princip brauchen; denn sonst weiß man nicht, weshalb die Dinge an den Ideen theilgenommen haben oder theilnehmen." [113])

Derselbe Tadel, dass die Vollkommenheit von der Macht getrennt sei, trifft auch den Anaxagoras einige Zeilen früher: „Anaxagoras macht das Gute als Bewegendes zum Princip; die Vernunft nämlich bewegt, aber sie bewegt um eines anderen willen, so dass ein Widerspruch entsteht. Es gibt keinen Ausweg als unsere Lehre: die Arzneikunst ist im gewissen Sinne die Gesundheit." [114]) Es ist natürlich, dass dieser Dualismus zwischen den Ideen und der sie realisierenden Macht von Aristoteles nicht dadurch aufgehoben wird, dass er Ideen, nach denen die Welt sich richtet, leugnet, sondern dadurch, dass er diese Ideen als Gedanken in das mächtige Wesen hineinversetzt. Die Gesundheit selbst wird zur Arzneikunst, die ideale Weltordnung im Geiste Gottes wird zur Macht, welche die ideale Ordnung im Universum hervorbringt. Wir können somit unsere Anschauung über das Denken Gottes in folgender Weise präcisieren: Die Consequenz der Aristotelischen Teleologie fordert einen Gott, der die Weltordnung denkt; das 9. Capitel des 12. Buches der Metaphysik sagt weder ausdrücklich, dass Gott die Welt nicht denkt, noch dass er sie denkt; dieses Verschweigen der Welt als eines secundären Denkobjectes der Gottheit und das Betonen der Gottheit selbst als ihres primären Denkobjectes wird erklärlich, wenn man die in dieser Auffassung liegende Polemik gegen die Ansicht Plato's von der Bildung der Welt sich vor Augen hält.

Wenn auch in der Gottheit, wie wir gesehen haben, die denkende Substanz von dem Formalobject des Denkens nicht geschieden ist, so wird doch, insofern wir den Begriff der Gottheit ins Auge fassen, eine logische Distinction erlaubt, ja nothwendig sein; wir werden Gott das einemal als das Intelligible, die Idee, das anderemal als den Intellect, die Denkthätigkeit, aufzufassen haben. Es ist nun klar, dass Gott, insoferne er als das Intelligible aufgefasst wird, wie ein Ziel wirken kann, indem er von

[113]) S. Anm. 24.

[114]) Metaph. XII. 10, II. 610. 18 ff.: „'Αναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν, ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ· ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον. Πλὴν ὡς ἡμεῖς έλγομεν· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστί πως ἡ ὑγίεια."

einem Intellect außer ihm als die Vollkommenheit erkannt und angestrebt wird. Doch ist es entschieden einseitig, diese Einwirkung Gottes, wo er als Endzweck wirkt (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον)[115]), als die einzige anzunehmen. Schon von dem heil. Thomas ist seine Einwirkung auf die Welt durch das Bild eines Magneten versinnlicht worden, zu welchem die Eisenfeilspäne hinstreben. Aber gerade in diesem Bilde liegt die Hindeutung auf eine weitere Frage. Der Magnet wirkt nicht auf das Eisen als solches ein, sondern bevor das Eisen zu ihm hingezogen wird, muss es durch seine Einwirkung selbst erst magnetisch werden; der Magnet also ist nicht allein das Ziel, nach welchem die Eisenstücke sich hinbewegen, er ist auch die Quelle jener Kraft, mit der sie ihm zustreben. Wir müssen auch in der Aristotelischen Gotteslehre die Frage aufwerfen: Woher kommt die Kraft, mit welcher die Welt zu Gott hinstrebt? Erst indem wir nachweisen, dass er selbst die Quelle dieser Kraft ist, können wir mit vollem Rechte von ihm behaupten: Er bewegt die Welt.

In dem Platonischen System lässt sich ganz deutlich die Doppelrolle erkennen, die die Gottheit als Object des Wissens (Ziel des Strebens) und als Grund des Seins spielt. Auch an den Gedankengang, den Plato bei seiner Weltbildungslehre einschlägt, mag hier erinnert werden: Weil Gott neidlos war, wollte er die Welt so vollkommen als möglich machen; er sah ein, dass das Vernünftige besser sei als das Unvernünftige; an der Vernunft kann die Welt aber nur theilhaben, insofern sie beseelt ist; daher bildete er zuerst die Weltseele, welche einerseits das Vernünftige erkennen kann, andererseits das Princip der Bewegung ist.

Worin wird Aristoteles mit dieser Argumentation einverstanden sein und worin nicht? Gerade bei einer ähnlichen Gelegenheit, nämlich bei der Frage, ob die Menschen der Philosophie theilhaftig werden können, weist auch Aristoteles die Ansicht von dem Neide der Götter energisch ab. Die Ideen, die eigentliche metaphysische Gottheit Plato's, hat Aristoteles wiederholt getadelt wegen der Unmöglichkeit einer Kraftäußerung, die Einführung des Demiurgos verwirft er, wie wir oben sahen, als in das philosophische System des Plato nicht passend, und

[115]) Metaph. XII. 7, II. 605. 9 f.

überdies hat er an ihm zu tadeln, dass er den Zweck der Bewegung, wie der Anaxagoreische Gott nicht in, sondern außer sich hat; den Gedanken, dass erst durch die geschaffene Weltseele Bewegung in die Welt kommt, während die eigentliche Gottheit zur Bewegung unvermögend ist, verwirft er mit den Worten: „Allein auch Plato ist nicht imstande, dasjenige, was er bisweilen Princip nennt, als solches festzuhalten, nämlich das sich selbst Bewegende; denn er sagt selbst, die Seele sei später und zugleich mit dem Himmel.“ [116]) Es wird also die Platonische Argumentation dann den Beifall des Aristoteles finden, wenn wir schon der Gottheit die Macht des Bewegens zuschreiben, nicht als würde sie bloß wie das Endziel, wie der Zweck die Welt bewegen (denn das thuen ja die Platonischen Ideen auch), sondern so, dass die bewegende Kraft in irgendeiner Weise von ihr ausgeht. Durch das Intelligibelsein allein, also lediglich als Zweckursache, könnte Gott in dem Falle bewegen, dass in der Welt die Kraft, mit welcher sie ihm zustrebt, schon vorhanden ist; die Kraft, die durch das Intelligible bewegt werden soll, muss nothwendig eine Intelligenz sein. Solche Intelligenzen nun, welche auf die Veränderung in der Welt Einfluss haben, kennt bekanntlich Aristoteles in den Sphärengeistern. Es scheint also, als ob in der That eine Kraftwirkung von Seite Gottes nicht erforderlich wäre, indem er als erkannte Vollkommenheit von den Sphärengeistern angestrebt wird, welche, in dieser Weise von ihm bewegt, das übrige bewegen.

Mit diesem Gedanken können wir uns aus zwei Gründen nicht zufrieden geben; der erste Grund liegt in dem auch von Brentano und Rolfes für denselben Zweck herangezogenen Ausspruche des Aristoteles, dass der erste unbewegte Beweger immateriell sein müsse, weil zu der von ihm verursachten unendlich lang dauernden Bewegung eine unendliche Kraft nöthig ist [117]).

---

[116]) Metaph. XII. 6, II. 604. 32 ff.: „Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόντε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ὥς φησιν.“

[117]) Phys. VIII. 10, II. 366. 33 ff.: „Διωρισμένων δὲ τούτων, φανερὸν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. Εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἤτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. Ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον

Dieser Gedanke allein ist wohl hinreichend, um nachzuweisen, dass Gott nicht nur als Zweck für die Bewegung in der Welt zu betrachten sei, sondern dass wir ihn auch als causa efficiens fassen müssen. Weitere Stellen, die dasselbe besagen, findet man bei Elser angegeben, der denn auch auf Grund derselben die Frage: Wirkt Gott nur als causa finalis? verneinend beantwortet.

Der zweite Gedanke, welcher sich der Annahme Gottes als des bloßen Zieles der Welt entgegensetzt, ist die Frage, woher stammt denn die Kraft, durch welche alles nach Gott hinstrebt? Zur Beantwortung dieser Frage muss auf die Haupteintheilung der Substanzen Rücksicht genommen werden, wie wir sie bei Aristoteles finden. Er zählt drei verschiedene Arten von Substanzen auf, nämlich die sinnlich vergänglichen, die sinnlich unvergänglichen (die Himmelskörper) und die immateriellen.[118]) Die Nothwendigkeit solcher ewigen, unveränderlichen Substanzen wird durch die Worte begründet: „Wir haben drei Substanzen angenommen, zwei physische und eine unbewegte; von dieser letzteren müssen wir nun sprechen und zeigen, dass es eine ewige, unbewegte Substanz mit Nothwendigkeit geben muss. Die Substanzen sind nämlich das erste vom Seienden, und wenn sie alle vergänglich wären, so wäre alles vergänglich. Nun ist es aber unmöglich, dass die Bewegung werde oder vergehe; denn sie war immer.“ [119])

Die höchste Stelle nehmen die immateriellen Substanzen ein, welche, weil ihnen das Princip der Veränderlichkeit, die Materie, fehlt, das Unveränderliche, das schlechthin Seiende repräsentieren. Ihnen fällt die Aufgabe zu, durch die Bewegung der Himmelskörper das Werden und Vergehen auf der Erde zu regulieren, wie ja insbesondere die Bewegung der Sonne den Wechsel der Jahreszeiten und damit einen tiefgreifenden Ein-

---

ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαί τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. Τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.“

[118]) Metaph. XII. 1.

[119]) Metaph. XII. 6, II. 603. 45 ff.: „Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. Αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. Ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν.“

fluss auf die Vegetation bewirkt. Diese Sphärengeister sind nach der Ansicht des Aristoteles zweifellos ewig, wie ihm ja die ganze Welt von Ewigkeit besteht. Damit ist aber die Frage, ob sie Geschöpfe der Gottheit seien, durchaus nicht erledigt.

Dafür, dass ein Widerspruch zwischen Ewigkeit und Abhängigkeit für Aristoteles nicht besteht, verweist Brentano[120]) mit Recht darauf, dass die Bewegung in der Welt auch ewig sei, die doch gewiss von Gott abhängt; auch im Mittelalter wurde[121]) vom hl. Thomas von Aquin die Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her in dem „Opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes" vertheidigt. Wenn auch uns die Ewigkeit der Welt mit ihrer Veränderlichkeit nicht vereinbar erscheint (man vergleiche das diesbezügliche Raisonnement bei Rolfes)[122]), so folgt dem Aristoteles gerade aus dem Begriff der Veränderung (Bewegung) ihre ewige Dauer. Hätte die Bewegung anfangen sollen, so müsste für dieses Anfangen ein Grund gesucht werden; dieser Grund wäre nur zu finden in einer Veränderung, die eingetreten ist und derzufolge der Übergang aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung erfolgte. Es ist ganz richtig, dass hierbei, wie Elser bemerkt, „die Freiheit Gottes ins Gedränge kommt."[123]) Die Weltbildung erscheint in der That bei Aristoteles nicht als ein freier Willensact der Gottheit. Doch auf diesen Punkt werden wir später zu sprechen kommen. Hier begnügen wir uns zu constatieren, dass die Bewegung der Welt keinen zeitlichen Anfang besitzt, dass gerade daraus auf die Nothwendigkeit ewiger Substanzen geschlossen wird, da ohne Substanz nichts Accidentelles, daher ohne ewige Substanz nicht ewige Bewegung bestehen kann. Sowie also die Bewegung ewig und doch abhängig ist, so ist es denkbar, dass die Sphärengeister trotz ihrer Ewigkeit geschaffen sind.

Die Sphärengeister sind denkende Wesen; es ist nun eine doppelte Möglichkeit, dass sie, wie Gott, sich selbst denken, oder dass sie, wie der menschliche Geist, ein äußeres Object

---

[120]) Brentano, Über den Creatianismus des Aristoteles (Separatabdruck aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

[121]) S. a. a. O. 29.

[122]) A. a. O.

[123]) A. a. O. 157.

für ihr Denken haben müssen. Wenn sie aufzufassen wären als ewige Intelligenzen, die sich selbst genügen, wie wäre es erklärlich, dass die Welt nach einem einheitlichen Plane regiert wird? Worin läge der Grund, dass diese sichselbstgenügenden unvergänglichen Substanzen sich Gott unterordnen, dem sie ja gleich wären? Und doch heißt es bei Aristoteles am Schlusse der Metaph.: εἷς κοίρανος ἔστω! Gegen eine solche Vielheit von unabhängigen Principien legt also Aristoteles Verwahrung ein; die ganze hierher gehörige Stelle lautet: „Diejenigen aber, welche die mathematische Zahl als Erstes setzen und dann immer eine weitere Substanz und für jede ein besonderes Princip annehmen, lösen den inneren Zusammenhang in dem Wesen des Weltalls auf; denn es ist dann Sein oder Nichtsein des einen Principes für das andere ganz gleichgiltig; und sie erhalten eine Vielheit von Principien; allein das Seiende will nicht eine schlechte Verfassung haben. Nimmer frommt ein Vielregiment, nur Einer regiere.“ [124])

Wenn sie aber in ihrem Denken auf äußere Objecte angewiesen sind, dann ist ihr Denken nicht durch sich selbst actuell, sondern es ist ohne Object bloß potentiell; das Potentielle kann aber nach einem Grundsatz des Aristoteles niemals das erste sein; es setzt immer ein schon Actuelles als Ursache voraus. Woher werden wir dann aber den Grund des Seins dieser Intelligenz herzuleiten haben als von dem durch sich selbst Actuellen, dem substantiellen Denken, wie wir es in der Gottheit erkannten? In diesem Sinne möchte ich auch mit Trendelenburg die Stelle: „Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δ' οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα“ [125]) auf Gott, den ersten Intellect, den Quell der Weltordnung deuten.

Dadurch nun, dass den Sphärengeistern das Vermögen zu denken gegeben ist, dass sie aber das Denkobject nicht in sich, sondern in der Gottheit außer sich finden, ist ihr Streben nach

---

[124]) Metaph. XII. 10, II. 610. 51 ff. „Οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.““

[125]) De anima III. 7. III. 469. 35 ff.

der Gottheit erklärt. Ihr Sein ist eben nicht ein sichselbstgenügendes, sondern auf die Gottheit angewiesenes; daraus folgt, dass sie auch nicht durch sich selbst sein können, sondern ihr Sein dem Sichselbstgenügenden verdanken.

Es wird vielleicht gut sein, an dieser Stelle einige Worte über den Begriff des θεωρεῖν beizufügen, um zu zeigen, dass wir darunter nicht ein kaltes, mit dem Begehrungsvermögen gar nicht zusammenhängendes Denken zu verstehen haben, wie es uns bei dem Worte Theorie unmittelbar einfällt, sondern dass die Bedeutung des θεωρεῖν wesentlich anders aufzufassen ist. Das Verhältnis, in welchem ein Philosoph der Sokratischen Schule zu seinem Wissen steht, lässt sich nicht vergleichen mit dem Verhältnis irgendeines modernen Gelehrten zu seiner Wissenschaft. Dem damaligen Philosophen war das Object seines Wissens die wahre Realität, das höchste Gut; in dem höchsten Gegenstande des Wissens hat er zugleich den Urquell alles Seins erfasst; das Wissen war der einzige Weg, des Göttlichen theilhaftig zu werden; die Liebe zur Weisheit war daher auch das Streben nach der Gottheit, die Philosophie ein Surrogat der wahren Religion.

Aus zwei Gründen nennt Aristoteles das Philosophieren göttlich: Weil die Gottheit zu seinem Gegenstande gehört und weil das Denken selbst den Menschen gottähnlich macht. Aus dieser Auffassung des Denkens als eines Strebens, welches durch sein Denkobject befriedigt wird, löst sich auch leicht die Frage, ob in Gott ein Begehren anzunehmen sei oder nicht. Ein Begehren nach einem äußeren Objecte kann es bei ihm nicht geben, da Gott das Denkende in sich selbst, in Gott als dem Gedachten, die vollkommenste Realität, das realste Gut erfasst; der Zustand der Gottheit ist nicht der des Begehrens, aber er lässt sich vergleichen mit dem Zustande des befriedigten Strebens, mit der Liebe, mit welcher das Begehren in dem Besitze des Begehrten ruht. Alle anderen denkenden Wesen sind nicht sich selbst genügend; sie gleichen zwar der Gottheit, insoferne sie als denkendes Subject aufgefasst wird, sie sind aber in dem Objecte ihres Denkens und Strebens auf ein ihnen fremdes höchstes Gut, auf die Gottheit, insoferne sie das beste Intelligible ist, angewiesen. Wie lässt sich dieses Verhältnis anders erklären, als dass die Gottheit, das reale Denken, diese denkenden Wesen geschaffen,

ihnen damit die Kraft des Denkens verliehen, sie aber eben dadurch auf sich als das Object des Denkens hingerichtet hat? Wenn die Form, welche in der Materie subsistiert, die Kraft hat, in einer anderen Materie eine wesensgleiche Form zu erregen, sollte nicht die höchste, ohne Materie subsistente Form die Fähigkeit besitzen, immaterielle Wesen zu schaffen, die ihr an Denkkraft ähnlich sind?

Einer der gewichtigsten Einwände wäre wohl der, dass Aristoteles an keiner Stelle die Schöpfung klar ausspricht, während doch dieser Begriff bei keinem seiner Vorgänger sich vorfand, so dass er ihn nicht wegen seiner allgemeinen Bekanntheit hätte übergehen dürfen. Doch verliert dieser Einwand dadurch an Gewicht, dass Plato dem Schöpfungsbegriff, wie Brentano[126]) zeigt, bis aufs äußerste nahe gekommen ist. Dass übrigens auf die Schöpfung aus Nichts an keiner Stelle deutlich hingewiesen werde, scheint mir auch noch anfechtbar zu sein.

Im 3. Buche der Metaph. beschäftigt sich Aristoteles eingehend mit der Aporie, ob die Principien für die vergänglichen und die ewigen Dinge dieselben oder verschieden sind; die Antwort gibt Aristoteles in den Worten: „Das Gesagte mag nun hinreichen, um zu zeigen, dass die Principien nicht wohl für alles dieselben sein können. Sind aber die Principien verschiedener Art, so ist zunächst die schwierige Frage: ob auch sie vergänglich sein werden oder unvergänglich. Sind sie vergänglich, so müssen natürlich auch sie wiederum aus irgendwelchen Principien hervorgehen; denn alles geht, wenn es vergeht, in

---

[126]) Brentano, Über den Creatianismus 30 f.: „Da ich eben davon sprach, dass ich mit einer theistischen Weltanschauung sehr häufig die Annahme einer Schöpfung von Ewigkeit vereinigt finde, hätte ich in gewisser Weise auch auf Platon hinweisen können, der einen Gott (die Idee des Guten) die übrigen Ideen von Ewigkeit hervorbringen lässt. Wenn ich es nicht that, so unterließ ich es nur darum, weil die Hervorbringung dieser Ideen nicht im vollen Sinne eine Schöpfung genannt werden kann, insofern wir aus Aristoteles wissen, dass Platon auch für die Ideen einer Materie angenommen hat. Immerhin kommt Platon hier, da diese Materie fast wie ein nichts (er bezeichnet sie geradezu als μὴ ὄν), dem Schöpfungsbegriff bis aufs äußerste nahe. Und so darf seine Lehre umsomehr eine Anbahnung der Aristotelischen Lehre von der ewigen Schöpfung der Sphärengeister genannt werden, als diese, wie Metaph. Λ, 1, S. 1069, a. 30 (vergl. ebend. 6 und die folgenden Capitel) zeigt, in der Aristotelischen Metaphysik in gewisser Weise die Stelle der Platonischen Ideen einnehmen."

das zurück, woraus es ist; wovon denn die Folge wäre, dass es für die Principien wieder andere frühere Principien geben müsste; dies ist aber unmöglich, mag man nun irgendwo stille stehen oder mag man ins Unendliche zurückgehen. Wie kann nun aber das Vergängliche sein, wenn man auf diese Weise das Bestehen der Principien untergräbt? Sind sie aber unvergänglich, wie kommt es, dass aus diesen unvergänglichen Principien theils Vergängliches wird, theils Unvergängliches? Dies ist nicht vernunftgemäß, vielmehr ist es unmöglich oder doch Sache einer weitläufigen Erörterung."[127]) Es ist hier, da wir ja am Anfange der Metaphysik stehen, die Antwort nur angedeutet; das System des Aristoteles gibt aber eine ganz klare Antwort auf unsere Frage. Mit einem Princip kommen wir nicht aus für Vergängliches und Unvergängliches (dabei ist natürlich an ein Seinsprincip zu denken, nicht etwa an ein Princip der Ordnung; denn es hätte doch keinen Widerspruch, dass das Princip der Ordnung unvergänglich, einzelne Dinge aber vergänglich sind); wäre Gott allein das Princip, so müsste naturgemäß alles gottähnlich, also Form, also bestimmt, unvergänglich sein. Die Unvollkommenheit der Welt fordert außer dem höchsten Gut, dem Princip der Vollkommenheit, noch ein anderes Princip, die Materie. Dieser Gedanke schwebt offenbar dem Aristoteles gerade so fest vor, wie er dem Plato vorgeschwebt hat. Dass die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar ist, wird erst begreiflich, wenn man die Welt als ein Werk des freien Willens Gottes erfasst; zu diesem Gedanken aber hat sich die heidnische Philosophie nie erhoben. Gott ist gut, die Welt ist unvollkommen, daher muss nothwendig ein zweites Princip, das Böse, mitgewirkt haben; über diesen Schluss ist Plato nicht herausgekommen; aus seiner Theodicee ist jener unüberbrückbare Dualismus entstanden, der die Quelle der Irrthümer seiner

[127]) Metaph. III. 4, II. 496. 31 ff.: „Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἂν εἴησαν αἱ αὐταὶ ἀρχαί, τοσαῦτα εἰρήσθω. Εἰ δὲ ἕτεραι ἀρχαί, μία μὲν ἀπορία πότερον ἄφθαρτοι καὶ αὐταὶ ἔσονται ἢ φθαρταί. Εἰ μὲν γὰρ φθαρταί, δῆλον ὡς ἀναγκαῖον καὶ ταύτας ἔκ τινων εἶναι· ἅπαντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν· ὥστε συμβαίνει τῶν ἀρχῶν ἑτέρας ἀρχὰς εἶναι προτέρας· τοῦτο δ' ἀδύνατον, καὶ εἰ ἵσταται καὶ εἰ βαδίζει εἰς ἄπειρον. Ἔτι δὲ πῶς ἔσται τὰ φθαρτά, εἰ αἱ ἀρχαὶ ἀναιρεθήσονται; εἰ δὲ ἄφθαρτοι, διὰ τί ἐκ μὲν τούτων ἀφθάρτων οὐσῶν φθαρτὰ ἔσται, ἐκ δὲ τῶν ἑτέρων ἄφθαρτα; τοῦτο γὰρ οὐκ εὔλογον, ἀλλ' ἢ ἀδύνατον ἢ πολλοῦ λόγου δεῖται."

Philosophie ist. Völlig zutreffend präcisiert Becker[128]) das Verhältnis Gottes zu der Sinnenwelt mit den Worten: „Die Hervorbringung der Welt war sonach im Sinne Platons ein Verhängnis für Gott und nicht ein freies Werk seiner Allmacht.“ Der conträre Gegensatz zwischen dem Göttlichen und der Materie ist nun wohl von Aristoteles beseitigt; die Rolle des schlechthin Bösen, des Gegensatzes zu dem Princip alles Seienden, der Gottheit, hat die Materie bei Aristoteles nicht mehr zu spielen; er tadelt alle Philosophen, die das Gute und das Böse als die beiden Principien, auf welche alles zurückzuführen sei, annehmen; er betont die Nothwendigkeit, das Gute als Princip festzuhalten; er lobt die Vorgänger, die dies gethan haben, und die nur darin gefehlt, dass sie nicht die Art und Weise, wie das Gute Princip sei, richtig auffassten. „Seinem Ersten ist nichts entgegengesetzt.“ [129]) Er macht die Materie nicht zu einem Gliede des Gegensatzes (zum Bösen nämlich), sondern fasst sie als ein an sich indifferentes Substrat. Trotzdem aber kann sich Aristoteles von einer gewissen Selbständigkeit der Materie der Gottheit gegenüber nicht frei machen; die Frage, warum nicht alles vollkommen, unvergänglich sei, wenn doch das Gute das einzige Princip ist, zwingt ihn, die Materie, wenn auch in anderer Weise als Plato, neben der Gottheit als Quelle der Unvollkommenheit beizubehalten. Ewig, wie die Gottheit selbst, steht sie von Anfang an der Gottheit gegenüber; in der Vollkommenheit der Gottheit auf der einen Seite, die neidlos ihre Güte mittheilt, in dem Mangel, der Empfänglichkeit der formlosen Materie auf der anderen Seite sehen wir den nothwendigen Grund der Weltbildung. Zu Vermittlern zwischen diesen Extremen wurden die Sphärengeister mit den Gestirnen erschaffen. In der Betrachtung der Weltvollkommenheit, wie sie in Gott vorgebildet ist, finden die Sphärengeister ihre Befriedigung, durch die Bewegung der unvergänglichen Gestirne tragen sie das Ihrige zu der Realisierung derselben Weltordnung bei. Vergänglich ist das Irdische, weil die Materie unfähig ist, die Formen festzuhalten, zu bewahren; wie in dem weichen Wachs der Siegelabdruck nicht scharf

[128]) Becker, Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. (Freiburg 1862.) 99.

[129]) Metaph. XII. 10.

und nicht haltbar sein kann, so ist gerade die Passivität und Hinfälligkeit der Materie schuld an der Vergänglichkeit. Nur durch den ewigen Kreislauf des Entstehens und Vergehens kann die materielle Welt an der Ewigkeit theilnehmen[130]). Je tiefer die Form in die Materie eingesenkt ist, umso weiter ist sie von der Urform, von Gott, entfernt, umsomehr wird ihr Wirken dem Zufalle ausgesetzt sein, umsoweniger wichtig wird es aber auch für die Vollkommenheit des Universums sein. Man denke an den Vergleich mit dem Hauswesen, wo die Freien in ihrem Wirken am meisten an Bestimmtes gebunden sind, die Sclaven dagegen das thun, was ihnen unter die Hände kommt.[131]) Die Weltvollkommenheit liegt in ihrer Harmonie, diese Harmonie hängt vorzüglich von den höchsten Geschöpfen, den Sphärengeistern, ab, die umso sicherer ihre Pflicht erfüllen, als sie in Gott die Weltordnung sehen, als geschaffene Intelligenzen von ihm, dem Schöpfer und Intelligiblen, abhängen. Nur deshalb, weil sie ihrem Wesen nach (als Geschöpfe) auf Gott als ihr Ziel hingerichtet sind, ist einerseits die Realisierung der Weltordnung garantiert, während andererseits die Sphärengeister in der Realisierung derselben, ihren Beruf erfüllend, die höchste Befriedigung finden. Nur in dem Gedanken eines für einen bestimmten Zweck Erschaffenseins dieser Minister Gottes findet sich die Möglichkeit, die beiden Gedanken zu verbinden, welche für das Aristotelische System gleiche Wichtigkeit haben, dass jedes Einzelne nur sein eigenes Wesen entfaltet, dass aber trotzdem das Ensemble einer höchst harmonischen Welt erreicht wird.

---

[130]) De gener. et corrupt. II. 10, II. 465. 28 ff.: „Ἀεὶ δ' ὥσπερ εἴρηται, συνεχὴς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει δι' ἣν εἴπομεν αἰτίαν. Τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν, ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής.“

[131]) Metaph. XII. 10, II. 609. 41 ff.: „. . . . ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. Λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.“

Ich glaube daher in Bezug auf die Schöpfung der irdischen Materie den Argumenten Rolfes nicht beipflichten zu können, wenn schon eine selbständige Existenz einer incompleten Substanz, wie es die Aristotelische Materie ist, einen Widerspruch involviert. Meiner Meinung nach wird dieser Widerspruch dadurch verhüllt, dass ja die selbständige Existenz der Materie denn doch nur eine Fiction insofern ist, als Gott und Materie von Ewigkeit bestanden, also keine Zeit denkbar ist, in der Gott auf die Materie nicht gewirkt hätte.

Auf Gott als den Schöpfer der Geister, die also in seiner Kraft alles bewegen, während er unbewegt in seinem Denken das Ziel der Bewegung setzt, wie ein König, dessen Befehle ausgeführt werden, wird deutlich hingewiesen in dem Buche „De mundo“. Es wird allerdings dieses Buch ziemlich allgemein als unecht verworfen; wenn es aber auch nicht von Aristoteles herrührt, so ist es doch dafür bezeichnend, dass auch solche seiner Nachfolger, die nicht durch ihren christlichen Glauben die Idee einer Schöpfung aus nichts mitbrachten, dieselbe doch in seiner Lehre finden konnten.

Wenn wir nun annehmen, dass auch die Sphäre des Fixsternhimmels nicht von Gott direct, sondern durch Vermittlung eines Sphärengeistes bewegt wird, eine Auffassung, welche, wie Rolfes[132]) anführt, dadurch begründet werden könnte, dass das unmittelbare Bewegen mit der Würde Gottes weniger zusammenstimmt, so lassen sich auch die Bedenken, die man gegen eine nach außen gerichtete Thätigkeit hauptsächlich aus drei Stellen der Aristotelischen Schriften geschöpft hat, beseitigen. Es sind dies Eth. Nik. X. 8, Polit. VII. 3, De coelo II. 12[133]). Dass die Schwierigkeit, welche diese Stellen bieten, nur eine scheinbare ist, wird uns auf Grund dessen, was oben über das ϑεωρεῖν im allgemeinen und das Denken Gottes insbesondere gesagt wurde, klar werden. Nach Zeller[134]) kommen im Gegensatze zu dem ϑεωρεῖν das πράττειν und das ποιεῖν „darin überein, dass sie es mit der Bestimmung eines solchen zu thun haben, was so oder anders sein kann, jenes mit der Erkenntnis dessen, was nicht anders sein kann, als es ist“. Das πράττειν unter-

---

[132]) L. c. 36.

[133]) Vergl. Rolfes a. a. O. 65, Anm.

[134]) A. a. O. II. 2. 178[3].

scheidet sich hingegen von dem ποιεῖν wieder darin, dass bei ersterem die Handlung selbst der Zweck, bei letzterem das Mittel für einen äußeren angestrebten Zweck ist. Der Zweck des Handelns ist immer der, sich selbst in irgendeiner Weise zu vervollkommnen (wie der Zitherspieler spielt, um ein guter Zitherspieler zu werden, wie überhaupt jede Tugendübung tugendhaft machen soll); nun ist es natürlich, dass in Gott eine solche Handlung, die ihn irgendwie vervollkommnen würde, nicht vorliegen kann, da er die höchste Vollkommenheit ist; seine einzige Thätigkeit, das Denken, ist zugleich sein Wesen, immerwährend actuell, einer Vervollkommnung nicht fähig. Ebenso ist für den Menschen die Contemplation das vollkommenste; denn damit erfasst er das wahrhaft Seiende, das Vollkommene; der Mensch muss daneben handeln, weil es seine Bestimmung ist, und weil er nicht nur die Vollkommenheit der Welt als ruhiger Beobachter ansehen, sondern zu ihrer Realisierung beitragen muss.

Ein ποιεῖν kommt dem Gotte des Aristoteles auch nicht zu; von der Weltordnung ist der Plan in seinem Denken; die Ausführung aber bewerkstelligen die Sterngeister; wir erinnern an den Gegensatz zwischen θεωρεῖν und ποιεῖν, wie er oben[135]) bei der Betrachtung des Werdens durch Kunst geschildert ist. Bei jedem Werke geht der Künstler von der Idee des zu realisierenden Zweckes aus und schreitet von da fort bis zu solchen Veränderungen, die zu bewirken in seiner Macht steht; von da an beginnt das ποιεῖν, dessen Erfolg schließlich der realisierte Zweck ist. Bei Gott nun haben wir nur den ersten Theil; den zweiten besorgen die Geschöpfe Gottes selbst. Der Wille, dass die Weltordnung realisiert werde, ist offenbar auch nicht als ein ποιεῖν aufzufassen, denn es ist nicht eine nach außen gerichtete Handlung, die in diesen Geschöpfen ein Ziel hätte; im Gegentheile haben diese Geschöpfe an der in Gott selbst viel vorzüglicheren Vollkommenheit ihren Zweck und ihre Norm. Gott wäre ohne die Welt ebenso vollkommen, als er es ist, die Weltordnung aber wäre ohne ihn unmöglich. „Wenn es nichts geben würde außer dem Sinnlichen, so gäbe es kein Princip, keine Ordnung, kein Werden, keine Himmelskörper, sondern immer

---

[135]) S. Anm. 61.

nur ein Princip für ein Princip, wie dies bei den Naturphilosophen und den Theologen stets der Fall ist.“ [136])

Über den menschlichen Geist braucht nun wohl nicht eigens gesprochen zu werden; wie die Sterngeister ist er als Geschöpf Gottes anzusehen, gleichgiltig, ob man ihm Präexistenz zuschreiben will oder nicht. Damit sollen die Betrachtungen über die Aristotelische Theologie geschlossen werden; es kam hier nur darauf an, anzudeuten, wie eine consequente Auffassung der Aristotelischen Metaphysik möglich ist, und dass auch die scheinbaren Widersprüche, die einzelne Stellen bieten, aus diesem consequenten System heraus lösbar sind; natürlich konnte es nicht unsere Aufgabe sein, alle einzelnen Stellen und gar alle einzelnen Deutungen der Stellen zu berücksichtigen; ein solches Unternehmen, die Metaphysik des Aristoteles gegen die zahlreichen Vorwürfe der Inconsequenz zu vertheidigen, würde für sich allein den Gegenstand eines umfassenden Werkes bilden.

Wir können das über die Gotteslehre Gesagte in dem Resumé zusammenfassen, dass Gott als die Urform aufzufassen ist, von der direct oder indirect jede Bestimmtheit abhängt, so dass der Platonische Dualismus insoweit überwunden ist, dass dem schlechthin Guten kein zweites Princip entgegengesetzt ist; neben Gott aber muss eine an sich unbestimmte, kraftlose Materie als Substrat für das Vergängliche, Irdische zur Erklärung seiner Unvollkommenheit angenommen werden. Aus dem Nebeneinanderbestehen dieser beiden Urprincipien ergab sich die Nothwendigkeit der Welt. Die Kräfte, durch welche die Materie nach Möglichkeit vervollkommt wird, sind als von Ewigkeit her von Gott geschaffene Wesen anzusehen, so dass der Urquell der Kraft, mit der die Welt Gott zustrebt, wieder Gott selbst (als erste causa efficiens oder movens) ist. Die Vervollkommnung der Welt hat endlich in Gottes Ideen ihr Ziel vorgezeichnet, so dass Gott auch als Zweckursache der Welt erscheint. Trotzdem in dieser Weise Gott als Anfang, Kraft und Ziel der Weltordnung auftritt, ist der Unterschied zwischen Gott und der Welt, zwischen den Gedanken Gottes und den in der Welt wirkenden Kräften (im Gegensatz zu Plato) strenge gewahrt.

---

[136]) Metaph. XII. 10, II. 610. 37 ff.: „Εἴτε μὴ ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια, ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν.“

Über die Beziehung zwischen der Ethik und der Metaphysik im allgemeinen und bei Plato im besonderen.

Die bisher gelieferte Skizze der Aristotelischen Metaphysik wird für die weitere Untersuchung entweder ganz zwecklos sein, oder sie wird die wichtigste Vorbereitung für ein richtiges Verständnis der Aristotelischen Ethik bilden, je nachdem es sich herausstellt, dass die letztere von der „ersten Philosophie“ getrennt oder von ihr abhängig ist. Zur leichteren Beantwortung dieser Frage werden wir einen Rückblick auf das Platonische System thun müssen; zunächst sei es aber gestattet, einige allgemeine Bemerkungen über die Beziehung zwischen der Metaphysik und der Ethik vorauszuschicken.

Interessant ist in dieser Beziehung ein Vergleich zwischen Kant und Sokrates, die ja überhaupt häufig in Parallele gestellt werden; beide sind von aufrichtigem Eifer erfüllt, eine feste Ethik zu schaffen; wie die Skepsis vor Kant, so hatte die Sophistik vor Sokrates an den Fundamenten der Sittlichkeit gerüttelt; das gleiche Streben, die letzteren fest zu fundieren, führt bei beiden Philosophen zu dem entgegengesetzten Resultate. Eine neue Metaphysik will Sokrates begründen, welche den Gesetzen der Moral einen festen Halt bieten soll; durch die vollständige Trennung von der Metaphysik sucht Kant die Grundfesten der Moral vor dem Zweifel zu retten; das letztere Verfahren, die vollständige Trennung der Ethik von der Metaphysik, ist nun seit Kant das herrschende geblieben. Allerdings ist das Motiv für diese Trennung nicht in allen Fällen ein so edles geblieben, wie es bei Kant der Fall war; häufig sucht man nicht eine festere Begründung für die Vorschriften der Moral, als es das betreffende metaphysische System bieten kann, sondern man gibt den normativen Charakter der Ethik überhaupt ganz auf, man behandelt die Moralphilosophie wie eine Art Naturgeschichte, die alles Vorhandene als gleichberechtigt hinnimmt und die Thatsachen des psychischen Geschehens einfach registriert, ohne nach einem höheren Maßstab für das ethisch Gute und Böse zu forschen. Wenn eine derartige unmoralische Moralphilosophie durch ihre Consequenzen sich selbst richtet, so kann auch eine Trennung der Ethik von der Metaphysik aus den oben angedeuteten edlen Motiven nicht gebilligt werden, weil sie der Einheitlichkeit der menschlichen Erkenntnis widerspricht. Sowie der menschliche Geist

es nicht dulden kann, dass die einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen beziehungslos nebeneinander bestehen, sondern wie er fordert, dass die einzelnen Wissenschaften in einer einzigen ihre tiefste Begründung finden, so fordert er von dieser grundlegenden Disciplin auch noch neben der Erkenntnis des Seienden die Erkenntnis der Normen für das Seinsollende, das ist, für dasjenige, dessen Ausführung dem Willen des Menschen anheimgestellt ist. Wenn wir von irgendeiner Naturerscheinung ausgehend auf die Frage nach dem Warum von der Physik bis zu der Grenze ihres Gebietes, zu dem Begriffe einer Naturkraft, geführt werden, wenn es auch weiter gelingt, alle Naturkräfte als Modification eines Urphänomens, sagen wir z. B. der Bewegung der Atome, darzustellen, so wird auch dadurch der menschliche Geist nicht befriedigt sein. Die Frage nach dem Warum kann gar nicht die letzte sein, weil sie nach jeder Antwort von neuem gestellt werden kann. Soll ein solcher regressus in infinitum vermieden werden, so muss die Frage nach dem Grunde einmal durch die Frage nach dem Zwecke abgelöst werden. Doch auch diese Frage würde nur dazu führen, dass jetzt die Reihe der Ursachen und Wirkungen in umgekehrter Ordnung durchlaufen würde, wenn nicht im letzten „Warum“ das „Wozu“ auch schon mitbeantwortet wäre, das heißt, wenn nicht ein einziges zugleich als erste Ursache und als letzter Zweck Befriedigung böte. In diesem Sinne kann man behaupten, dass eine Metaphysik nur dann den Forschungstrieb befriedigen kann, wenn ihr erstes Princip imstande ist, auch den Grundstein für eine ethische Betrachtung zu bilden; in diesem Sinne spricht auch Aristoteles den bedeutsamen Satz aus „καίτοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή“.[137]) Wenn nun die Metaphysik auch die Frage nach dem letzten Zweck mitbeantwortet, dann ist es klar, dass die praktische Philosophie von ihr die höchste Norm für das Handeln des Menschen zu holen haben wird.

Für die wahre Metaphysik bildet die Moralphilosophie gewissermaßen die Rechnungsprobe. In der Ethik besitzen wir nämlich eine Reihe von Vorschriften, welche durch alle Zeiten und bei allen Völkern als Norm feststanden, deren Giltigkeit niemals ernstlich in Frage gezogen wurde. Wenn nun diese Vorschriften als die Consequenzen eines metaphysischen Systems

[137]) Metaph. XII. 10, II. 610. 9.



nachgewiesen werden können, so wird darin ein wertvoller Beweis für die Richtigkeit der metaphysischen Principien selbst liegen; wenn dagegen ein metaphysisches System jene anerkannten Moralgesetze nicht zu begründen vermag, oder wenn es in seinen Folgerungen ihnen gar widerspricht, so werden wir das als einen Beweis für die Einseitigkeit, respective Unrichtigkeit der Metaphysik ansehen können. Es ist damit selbstverständlich nicht gefordert, dass die Sittengesetze etwa apriorisch aus einem metaphysischen Begriff herausconstruiert werden sollten; die Empirie wird immerhin in der Ethik ihre wichtige Rolle zu spielen haben[138]); darauf aber sollte man nicht vergessen, dass keine Erfahrung imstande ist, den normativen Charakter der Sittengesetze zu erweisen.

Auf den ersten Blick muss es scheinen, als wäre die Platonische Ideenlehre wie kein anderes metaphysisches System geeignet, gleichzeitig die Basis für die Ethik zu bilden; die Antwort auf die Grundfrage der Ethik: Was ist das Gute, ist in diesem System identisch mit der Antwort auf die Frage nach dem wahrhaft Seienden. Wenn man die Ideen als das Selbstgenügsame, Ewige, Unveränderliche mit den wirklichen Dingen in ihrer Mangelhaftigkeit, Vergänglichkeit und ihrem Wechsel vergleicht, wenn man die Harmonie der Ideenwelt, wie sie in der allumfassenden Idee der Güte culminiert, dem Kampf des Erdendaseins gegenüberhält, dann erkennt man, dass jene Welt zu dieser wie das Vollkommene zum Unvollkommenen sich verhält. Wie diese Welt nur durch das Theilhaben an den Ideen ihr Dasein, so hat sie nur durch das Nachbilden der Ideen ihre Vortrefflichkeit; alles ist nur insofern gut, als es der Idee des Guten ähnlich ist: „Gott ist das Maß aller Dinge.“

Der unsterbliche Geist des Menschen ist seiner Natur nach ein Bürger jener Ideenwelt[139]); ewig und unvergänglich wie

---

[138]) „Die richtige Methode geht also in der Moralphilosophie gleichzeitig sowohl von unleugbaren Thatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus, oder, um denselben Gedanken in die moderne Gelehrtensprache zu übertragen: Sie ist empirisch und speculativ zugleich,“ heißt es bei Cathrein, Moralphilosophie (Freiburg 1893) I. 6.

[139]) S. Plato's Phädon 80 D—81: „Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀειδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον, αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη

die Ideen, hat er schon vor seinem irdischen Leben in der Betrachtung der Ideen ein seliges Leben geführt, und diese Seligkeit kann ihm auch nach dem Tode wieder zutheil werden. Durch die Vereinigung mit dem sterblichen Theile hingegen ist seine Erinnerung an die Ideenwelt getrübt[140]); die Philosophie allein ist das Mittel, allmählich jene Ideen, wenn auch immer noch verdunkelt, wieder ins Gedächtnis zurückzuführen[141]). Doch

τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσηται καὶ ἀπόλωλεν, ὥς φασιν οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι; πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε Κέβης τε καὶ Σιμμία, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὧδε ἔχει· ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὑτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο, — τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάθου; Παντάπασί γε. Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς, τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ τῶν θεῶν διάγουσα;“

[140]) L. c. 79 C—D: „Οὐκοῦν καὶ τόδε πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχή, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως — τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι, — τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; Πάνυ γε. Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; Παντάπασιν, ἔφη, καλῶς καὶ ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.“

[141]) L. c. 82 D—83 D: „Πῶς, ὦ Σώκρατες; Ἐγὼ ἐρῶ, ἔφη· γιγνώσκουσι γάρ, ἦ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς, ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ δι' εἱργμοῦ διὰ τοῦτον σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα, ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὑτῆς καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι, — ὅπερ οὖν λέγω, γιγνώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς, ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσαν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἠρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη, ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων· ὅ τι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὂν ἄλλο. μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὁ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀειδές· ταύτῃ οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἡ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ

stets erscheint das Leibliche, das Materielle als ein Hindernis der vollen Erkenntnis des Wahren; nicht von dieser Welt sind die Ideen, deshalb in diesem Leben unerreichbar[142]). So erklärt sich, dass das Streben nach den extramundanen Ideen zu einer weltflüchtigen Ethik hinführt; dass das Leben des

λυπῶν καὶ φόβων καθ' ὅσον δύναται, λογιζομένη, ὅτι, ἐπειδάν τις σφόδρα ἡσθῇ ἢ φοβηθῇ ἢ λυπηθῇ ἢ ἐπιθυμήσῃ, οὐδὲν τοσοῦτον κακὸν ἔπαθεν ἀπ' αὐτῶν, ὅσον ἄν τις οἰηθείη, οἷον ἢ νοσήσας ἤ τι ἀναλώσας διὰ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ' ὃ πάντων μέγιστόν τε κακὸν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό. Τί τοῦτο, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Κέβης. Ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι ἢ λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον. ταῦτα δὲ μάλιστα τὰ ὁρατά. ἢ οὔ; Πάνυ γε. Οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ πάθει μάλιστα καταδεῖται ψυχὴ ὑπὸ σώματος; Πῶς δή; Ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι, ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ."

[142]) L. c., 66 B—67 B.: „Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτ' ἄττα λέγειν, ὅτι κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἡμᾶς ἐκφέρειν μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές· μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δέ, ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι ἡμῖν γίγνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ· καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ πάντα ταῦτα· τὸ δ' ἔσχατον πάντων, ὅτι, ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ' αὐτοῦ καὶ τραπώμεθα πρὸς τὸ σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὖ πανταχοῦ παραπῖπτον θόρυβον παὶ ταρέχει ιαραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τἀληθές, ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα· καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσι δὲ οὔ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι, ἢ τελευτήσασι· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ· καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅ τι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς· καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές· τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τἀληθές· μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ."

Philosophen, der die volle Wertlosigkeit alles Irdischen einsieht, eine Vorbereitung auf den Tod durch Abwendung von allem Sinnlichen[143]) und nach Möglichkeit ausschließliche Betrachtung des Übersinnlichen, ein Streben nach dem Tode[144]) mit Verachtung alles irdischen Schmerzes und aller irdischen Lust wird. Sowie also die Platonischen Ideen wegen ihrer von der Welt getrennten Subsistenz nicht imstande waren, das Sein der Welt und das Werden in derselben zu erklären, so führen sie auch mit Nothwendigkeit zu einer weltflüchtigen Ethik der Contemplation.

Wollte sich Plato nicht mit diesem negativen Resultate begnügen, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die Consequenz seines philosophischen Systems aufzugeben. Die letzte pythagoreisierende Periode der Platonischen Metaphysik kann als der Versuch betrachtet werden, durch den Zahlenbegriff die Ideen der wirklichen Welt näher zu bringen; in gleicher Weise wie dieser muss auch der Versuch Plato's, eine Ethik des Handelns auf seine Ideenlehre zu stützen, als misslungen bezeichnet werden; so consequent die rein geistige Ethik der Contemplation aus seiner übersinnlichen Ideenlehre folgt, ebenso unvereinbar ist seine menschliche Ethik des Handelns mit den extramundanen Ideen.

Plato war gezwungen, die scharfe Trennung zwischen der wirklichen und der Ideenwelt aufzugeben, wenn er eine praktische Ethik gewinnen wollte; wie er schon unklar der realen Welt ein Sein durch das Theilhaben an den Ideen zusprechen musste, so sieht er sich zur Rettung einer praktischen Ethik genöthigt, der Welt einen gewissen Grad von Güte durch ihre Ähnlichkeit

143) L. c., 67 C—D: „Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος; Παντάπασί γ', ἦ δ' ὅς. Λύειν δέ γε αὐτήν, ὥς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἢ οὔ;"

144) L. c. 64: „Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι."

mit dem Ideenreiche zuzugestehen, obwohl diese Ähnlichkeit des Bösen mit dem Guten ebensowenig verständlich ist als das Theilhaben des Nichtseienden am Seienden. Aber selbst angenommen, dass die Platonische Welt einer Vervollkommnung fähig ist, worin findet Plato den Maßstab für diese Vervollkommnung? Was ist mit anderen Worten das Princip, nach welchem der Mensch handeln muss, um soweit gut zu werden, als ihm möglich ist? Die Antwort auf diese Frage hat Plato so unglücklich gewählt, dass seine Ethik zum reinsten Empirismus führen musste.

Weil die Ideen an sich keine Kraft haben, mit der sie auf die Materie wirken könnten, musste Plato seinen Demiurgos einführen, der, auf die Ideen blickend, die Welt, soweit es möglich ist, ihnen ähnlich gestaltet. In analoger Weise ist auch der Mensch berufen, die Ideen in der irdischen Welt, besonders in sich selbst, zu realisieren, ihnen den Sieg über die widerstrebende Materie zu verschaffen. Der Maßstab für das menschliche Handeln ist also derselbe, den wir oben als das Ziel der Contemplation kennen gelernt haben, das Reich der Ideen, oder specieller die oberste unter den Ideen, die Idee des Guten, die Gottheit. Es scheint mithin die Norm für das menschliche Handeln innig an die metaphysischen Grundlagen der Platonischen Lehre geknüpft zu sein; und doch zeigt eine einfache Betrachtung, dass diese Norm so schlecht gewählt ist, als nur möglich. Es ist dabei dem Plato passiert, dass er das metaphysisch Gute, als welches die Ideen zu betrachten sind, mit dem ethisch Guten, das die Norm für das menschliche Handeln zu bilden hat, verwechselte. Die Folgen dieser Verwechslung äußern sich dadurch, dass das gewählte Princip viel zu umfassend und zu unbestimmt ist, als dass Sittengesetze daran geknüpft werden könnten. Wo bei Plato eine specielle Tugendlehre auftritt, dort ist sie nicht eine Consequenz jenes Principes, sondern empirisch, aus seiner Psychologie gewonnen. Man wende nicht ein, dass die specielle Tugendlehre empirischer Momente bedarf; wir werden auch bei Aristoteles empirische Bestimmungen in Menge finden; dasjenige, was die Platonische Moralphilosophie zum Empirismus stempelt, besteht darin, dass seine empirischen Bestimmungen nicht nothwendige Ergänzungen seines metaphysischen Principes, sondern mit demselben geradezu

unvereinbar sind. Wenn die Gottähnlichkeit das Princip der Ethik sein soll, dann lässt sich nicht einsehen, wie die psychologische Dreitheilung der menschlichen Seele zur Grundlage der Tugendlehre dienen kann. Das Princip der Gottähnlichkeit ist an sich zu abstract, ohne dabei doch eine concrete Erfüllung durch empirische Daten zuzulassen. Wenn also Plato, um doch eine Ethik zu gewinnen, empirisch vorgehen muss, so ist damit im Grunde jenes metaphysische Princip der Moralphilosophie schon aufgegeben, seine specielle Ethik muss als reiner Empirismus betrachtet werden. Diese Auffassung wird bestätigt, wenn man beachtet, wie Plato in seinem letzten Werk, „den Gesetzen," ganz offen empirische Momente aufnimmt, wie er mehr und mehr zu Concessionen an die menschliche Natur bereit ist.

Aber noch eine andere gefährliche Consequenz seines falsch gewählten Moralprincipes führen uns „Die Gesetze" klar vor Augen. Die sittliche Norm ist von Plato zu hoch gegriffen; nicht einmal dem göttlichen Weltbaumeister ist es gelungen, die Materie vollständig zu überwinden; die von ihm geschaffene Welt ist zwar unter den möglichen Welten die beste, aber bei weitem nicht vollkommen. Wie soll da der Mensch in seinem Wirken die Vollkommenheit der Ideenwelt erreichen? Ein vergebliches Bemühen, ein undankbarer Kampf gegen das unüberwindliche Böse, eine fruchtlose Sisyphusarbeit erscheint des Menschen Wirken. Es ist begreiflich, dass unter diesen Umständen eine trübe, herbe Stimmung platzgreifen muss. Als Spielzeug der Götter erscheint der Mensch, die ihm eine Aufgabe zugewiesen haben, welche er nicht bewältigen kann. Es ist leicht einzusehen, welche ethischen Gefahren in einer solchen Auffassung liegen; wenn an den Menschen Forderungen gestellt werden, die er nicht erfüllen kann, wenn er an seiner ethischen Vollkommenheit verzweifeln muss, wenn er überdies die ethischen Vorschriften nicht sicher begründet sieht, wie leicht kann er dann dazu kommen, über diese Vorschriften sich hinwegzusetzen und ganz nach seiner Willkür zu leben?

Werfen wir einen orientierenden Rückblick auf die Platonische Ethik, so lässt sich ein Streben constatieren, dieselbe auf dem metaphysischen Fundament seiner Philosophie, der Ideenlehre, aufzubauen; der schon oben gerügte Hauptmangel der letzteren, die weltfremde Subsistenz der Ideen, führt zu einer

weltflüchtigen Ethik; diese ist überdies lediglich eine Ethik der Contemplation und keine Ethik der That. Der Versuch, auch eine Ethik des Handelns aus der Ideenlehre herzuleiten, wurde allerdings von Plato unternommen; das Princip aber, welches er für diese Ethik gewählt hat, das der Gottähnlichkeit, muss als ein unbrauchbares bezeichnet werden; die speciellen ethischen Vorschriften, die wir bei Plato finden, können nicht aus diesem Princip hergeleitet, sondern müssen als rein empirisch bezeichnet werden.

Es blieb somit dem Schüler Plato's die Wahl, die Ethik als rein empirische Wissenschaft in ihrer Trennung von der Metaphysik zu belassen, oder aber jenes Hindernis zu beseitigen, welches sich einer metaphysischen Begründung der Moralphilosophie in den Weg gestellt hatte.

V. These.

Es lässt sich aus der Aristotelischen Philosophie von vorneherein erwarten, dass die Ethik mit der Metaphysik in innigem Zusammenhange steht; trotzdem wird die Ethik von Aristoteles aus guten Gründen thatsächlich in relativer Selbständigkeit vorgetragen.

Als den tiefsten Grund, weshalb die Platonische Metaphysik nicht die Grundlage für die praktische Philosophie bilden konnte, haben wir oben die scharfe Trennung der Ideen von der wirklichen Welt, den schroffen Gegensatz zwischen der Idee als dem schlechthin Seienden, dem Guten, und der Materie als dem schlechthin Nichtseienden, dem Bösen, aufgezeigt; wenn nun Aristoteles diesen Fehler corrigierte und der Platonischen Lehre eine Metaphysik des Werdens angliederte, sollte nun, nach Beseitigung des Haupthindernisses, nicht auch die Ethik der Metaphysik näher treten, nicht auch eine Ethik des Handelns durch die Metaphysik begründet werden können? In der That können wir die ganze Modification der Platonischen Ideenlehre auch in dem Sinne auffassen, dass durch sie die Möglichkeit einer metaphysischen Begründung der Moralphilosophie angebahnt wurde; dass die Möglichkeit einer solchen Begründung nicht unbenützt gelassen werde, war umsomehr zu erwarten, als

damals die Moral, der Stütze durch die Religion entbehrend, auf die Metaphysik angewiesen war.

Dass bei Aristoteles thatsächlich die Ethik mit der Metaphysik zusammenhängt, dafür ist jene organische Einheit geltend zu machen, welche das ganze Gedankensystem unserer Philosophen, so verschiedene Gegenstände es auch berührt, zusammenhält; diesbezüglich mögen die folgenden Worte Eucken's zum Zeugnis dienen: „Aristoteles' Universalität mit neuen Lobsprüchen zu erheben, dürfte nach dem vielen Vortrefflichen, was darüber gesagt ist, ein überflüssiges, ja kühnes Unternehmen scheinen. Aber es ist vielleicht nicht unangemessen, daran zu erinnern, dass wir unter der Universalität nicht die bloße Verbreitung über die verschiedensten Gebiete des Wissens zu verstehen haben. Es könnte das eine Vielseitigkeit sein, die der Behandlung der Wissenschaft im ganzen und großen wenig Gewinn brächte. Talent und Fleiß des Mannes wären freilich zu bewundern, der die sonst getrennten Aufgaben allein übernähme und glücklich löste, aber trotzdem könnte man meinen, eine Mehrheit einzelner nicht so vielseitiger Forscher hätte für die Wissenschaft dasselbe leisten können. Wahre Universalität werden wir nur dem zuerkennen dürfen, der die einzelnen Wissenschaften nicht als zerstreute Theile, sondern als Glieder eines Ganzen behandelt hat, und das ist es eben, was wir an Aristoteles bewundern. So tief er sich auch in die entlegensten Gebiete versenken mag, so fern sich auch die einzelnen Disciplinen liegen, denen sich seine Forschung zugewandt hat, nirgends wird der Zusammenhang mit der gesammten Weltanschauung aufgegeben, ein und dieselbe Grundrichtung leitet die Untersuchung. So können die einzelnen Wissenschaften nicht miteinander in Widerspruch gerathen, es kann nicht in einem Fache etwas gelten, was in dem andern bekämpft wird, können auch nicht, wie es selbst bei sehr hervorragenden Philosophen geschehen ist, bedeutende Untersuchungen ganz außer dem System stehen. Es ist nicht bloß die allgemeine Einheit der wissenschaftlichen Methode, welche die einzelnen Theile miteinander verknüpft, sondern vor allem die Zweckidee, welche die Grundanschauung, die Richtung seiner Forschung überall bestimmt. So werden auch in der Ethik die Grundsätze, dass das höchste Gut mit dem Zweck zusammenfalle, dass der Zweck in der eigenthümlichen

Natur des Gegenstandes wurzele und sich daraus näher bestimme, dass er sich vollende in der Thätigkeit, nicht aus allgemeinen Gründen erwiesen, sondern aus der gesammten philosophischen Anschauung zunächst vorausgesetzt. Derjenige also, der sich mit der Aristotelischen Philosophie beschäftigt, wird, ganz abgesehen von der Frage, wie er sich persönlich zu einer durch den inwohnenden Zweck bestimmten Auffassung der Welt stellt, nur dann das Einzelne richtig würdigen können, wenn er es aus der Richtung des Ganzen heraus versteht; andererseits wird ihn auch jenes wieder veranlassen, den Blick auf das Ganze zu richten, und immer tiefer in dasselbe einzudringen. Aus diesem streng systematischen Zusammenhange ergibt sich ein Hauptvorzug der Aristotelischen Philosophie für die Übung des Denkens, gleichzeitig aber auch der Grund, weswegen ein richtiges Verständnis unseres Philosophen so schwer ist. Ein großer Theil von Missverständnissen ist lediglich daraus entstanden, dass man einzelne Untersuchungen aus dem Zusammenhange des Systems losriss, durch den allein sie ihre Bedeutung erhielten. Was der Kritiker selbst verschuldete, ist oft dem Philosophen vorgeworfen.“ [145]) Es ist klar, dass ein Philosoph, bei welchem die einzelnen Disciplinen in einem so organischen Zusammenhange stehen, nicht die Ethik rein empirisch, ohne Zusammenhang mit der Metaphysik behandelt haben wird.

Allerdings ist damit nicht gesagt, dass etwa die Ethik deductiv aus metaphysischen Principien hergeleitet werden könnte; gar vieles wird aus der Erfahrung aufgenommen werden müssen, und es wird sich nur darum handeln, dasselbe an den metaphysischen Principien zu messen. „Auch muss man sich,“ spricht Aristoteles im I. Buche der Nikomachischen Ethik [146]), „an das,

[145]) Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik (Gymnasialprogramm, Frankfurt 1870.) 2 f.

[146]) Eth. Nicom. I. 7, II. 7. 21 ff.: „Μημνῆσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ. Καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν· ὁ μὲν γὰρ ἐφ ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστιν ἢ ποῖόν τι· θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίγνηται. Οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. Τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῷ τινι, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως.

was ich früher gesagt habe, erinnern und nicht bei allen Materien die gleiche philosophische Strenge der Darstellung verlangen, sondern bei jeder einzelnen nur nach Maßgabe der Natur des behandelten Gegenstandes und soweit als es sich mit der Methode der vorgetragenen Wissenschaft verträgt. Suchen doch auch der Zimmermann und der Geometer die gerade Linie jeder auf verschiedene Weise: der eine, soweit er sie für sein Werk braucht, während der andere ihr Wesen und ihre Eigenschaften ermitteln will, denn sein alleiniges Interesse ist die Wahrheit. In dieser Weise muss man nun auch in den andern Dingen verfahren, damit nicht die Nebensachen den Hauptsachen über den Kopf wachsen. So muss man denn auch nicht in allen Materien auf gleiche Weise die ursächliche Begründung verlangen, vielmehr reicht es bei einigen derselben hin, wenn nachgewiesen ist, dass die Sache so sei, wie das z. B. eben auch bei den Principien der Fall ist; denn dass (etwas so ist) ist das erste und der Anfang. Die Anfänge aber werden theils durch Induction erkannt, theils durch Sinneswahrnehmung, theils durch eine Art von Gewöhnung und so weiter, andere auf andere Weise. Der Philosoph nun muss versuchen, ihnen jedesmal auf demjenigen Wege nachzugehen, auf welchem sie ihrer Natur nach entstanden sind, und zugleich sein Streben darauf richten, sie möglichst gut zu definieren, denn sie sind von der höchsten Wichtigkeit für die Consequenzen. Man sagt nämlich mit Recht: der Anfang sei mehr als die Hälfte des Ganzen, und mit ihm würden zugleich eine große Menge der Probleme, über welche man ins Reine kommen möchte, klar.

Somit müssen wir also bei der Untersuchung über unser Princip nicht nur auf dem Wege der Schlüsse und der begriffsmäßigen Entwicklung zuwerke gehen, sondern auch die über dasselbe im menschlichen Leben vorhandenen Ansichten berücksichtigen. Denn alles wirklich Vorhandene stimmt mit der Wahrheit zusammen, während mit dem Falschen das Wahre sich sofort in Disharmonie zeigt.“

Μετιέναι δὲ πειρατέον ἑκάστας ᾗ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως ὁρισθῶσι καλῶς· μεγάλην γὰρ ἔχουσι ῥοπὴν πρὸς τὰ ἑπόμενα. Δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἢ ἥμισυ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δἰ αὐτῆς τῶν ζητουμένων.

Σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές.“

In dieser Stelle ist ein doppelter Grund angegeben, weshalb die praktische Philosophie die theoretische an Strenge nicht erreichen kann. Der eine Grund liegt in dem Unterschiede des Formalobjectes beider Wissenschaften; die eine, als theoretische Wissenschaft, betrachtet das wahrhaft Seiende als solches, ohne Rücksicht auf irgendeine Handlung, wie der Geometer die gerade Linie selbst zum Gegenstand seiner Untersuchung wählt, ohne darauf auszugehen, irgendetwas gerade machen zu wollen; die andere ist eine praktische, das heißt auf die Bethätigung ausgehende Wissenschaft, wie ein Zimmermann wieder nicht die Eigenschaften der geraden Linie untersucht, sondern es ihm nur darauf ankommt, etwas gerade zu machen. Dieselbe Unterscheidung treffen wir auch sonst oft bei Aristoteles; so unterscheidet er im 6. Buche die theoretische von der praktischen Vernunft dadurch, dass die erstere es mit dem unveränderlichen Seienden, die zweite mit einem erst Auszuführenden, was also so oder anders sein kann, worüber man noch berathschlagen kann, zu thuen hat[147]). Darin gleicht die praktische Wissenschaft der empirischen Theorie, dass auch bei dieser wegen des Vorhandenseins der Materie in den Einzelindividuen eine gewisse Unbestimmtheit auftritt, welche das Wesen nicht klar hervortreten lässt, so dass es vom Besonderen kein strenges Wissen geben kann. Sowie aber dadurch die Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen nicht aufgehoben wird, so wird auch in dem Gesagten die Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik nicht geleugnet. Wenn auch, um beim angeführten Beispiel zu bleiben, der Zimmermann nicht die Theorie der geraden Linie kennt, so bleibt ihm doch die gerade Linie Norm für sein Arbeiten. So ist auch die praktische Klugheit nicht das Höchste, sondern sie entlehnt ihre Normen der Wissenschaft vom wahrhaft Seienden, vom Wesen der Dinge. Die Ethik muss den Primat der Metaphysik anerkennen; Aristoteles erklärt sie direct von der Metaphysik abhängig durch die Worte: „Somit

---

[147]) Eth. Nicom. VI. 1. II. 66. 45 ff.: „Καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα·... Λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγου ἔχοντος.“

ist offenbar, dass von allen Wissenschaften die Weisheit die vollkommenste sein dürfte. Mithin muss der Weise nicht nur das wissen, was aus den Principien folgt, sondern er muss auch in Betreff der Principien im Besitz der Wahrheit sein. Man kann also sagen: Die Weisheit ist Vernunft und Wissenschaft zugleich, sie ist als Wissen der würdigsten und erhabensten Dinge sozusagen Oberhaupt von allen Wissenschaften. Denn wer diesen höchsten Rang der Politik oder der Klugheit zuschreibt, begeht eine Ungereimtheit, weil dazu als Bedingung gehören würde, dass der Mensch im ganzen Weltall das höchste und beste Wesen sei."[148]) In der Metaphysik culminieren eben alle andern Theile der Philosophie.

Einen solchen innigen Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften fordert schon der Grundzug der Aristotelischen Weltanschauung, die Teleologie. Wenn alles in der Welt, wie es im 12. Buche der Metaphysik heißt, auf ein gemeinsames Ziel, die Gottheit, hingeordnet ist, wenn die Welt einem Haushalte gleicht, in welchem jedes Glied seine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat, damit ein harmonisches Zusammenwirken resultiere, wenn in der Welt, wie in einem Heere, die Ordnung realisiert ist, die der Geist des Feldherrn plant, dann wird in dem Universum auch den freien Handlungen des Menschen ein Zweck gesetzt sein, dann wird auch der Mensch als solcher eine Bestimmung haben. Dass in der That der Mensch eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat, spricht Aristoteles ganz deutlich mit den Worten aus: „Und sollten denn wirklich ein Schuster, ein Zimmermann ihre bestimmten Aufgaben und Verrichtungen haben, der Mensch als solcher dagegen keine, sondern von der Natur zum Nichtsthuen bestimmt sein? Oder sollte sich nicht vielmehr die Sache

---

[148]) Eth. Nicom. VI. 7, II. 70. 10 ff.: „Ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. Δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν."

In ähnlicher Weise heißt es im 13. Capitel desselben Buches (II. 76. 1 ff.): „Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κύριά γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. Ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει."

so verhalten, dass man, so wie Auge, Hand, Fuß und jedes einzelne Glied des menschlichen Körpers ihre bestimmte Aufgabe haben, ebenso auch für den Menschen, neben allen diesen, eine bestimmte Aufgabe anzunehmen hat?"[149]) Sowie aus der Kenntnis der Stellung, die ein Soldat innerhalb der Heeresordnung einnimmt, seine Aufgabe sich herleiten ließe, ebenso muss aus der Kenntnis der Stellung des Menschen im Weltganzen dic Norm für sein Handeln aufgefunden werden können.

Gerade dieser Vergleich leitet uns auf den zweiten Theil der These über; der gemeine Soldat erfüllt seine Pflicht, ohne die ganze Ordnung des Heeres kennen zu müssen; ebenso wird es vielleicht ein Mittel geben, die Norm für das menschliche Handeln zu finden, ohne ein umfassendes Wissen des ganzen Universums zu besitzen. Ohne Bild gesprochen kommen wir jetzt zur Frage, ob nicht die Ethik ihr Princip auf einem anderen Wege als durch metaphysische Deduction finden, ob also die Ethik nicht von der Metaphysik äußerlich unabhängig entwickelt werden könne.

Die Möglichkeit einer solchen selbständigen Behandlung der Ethik ist wieder durch die Grundzüge der Aristotelischen Metaphysik garantiert; wir hatten oben diese Metaphysik als eine immanente Teleologie bezeichnet, um damit auszudrücken, dass jedes Werden die Entwicklung des keimartig schon vorhandenen Wesens, jedes Wirken die Entfaltung dieses Wesens darstellt. Das Wesen eines jeden Organismus ist somit zugleich die Norm seiner Thätigkeit. Um also die Norm für das Handeln des Menschen zu gewinnen, wird es nur nöthig sein, das Wesen des Menschen zu studieren; das Wesen des Menschen aber selbst wird wieder empirisch aus der Betrachtung der menschlichen Thätigkeiten gefunden werden können. In dieser Weise ist die Möglichkeit geboten, durch Benützung der Erfahrung die Norm für die Moral zu finden, aus dem Wirklichen das Seinsollende herauszulösen, ohne in einen tadelswerten Empirismus zu verfallen.

Gleich in der Methode, welche Aristoteles in der Nikom.

[149]) Eth. Nicom. I. 7, II. 6. 39 ff.: „Πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἐστὶν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν. ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἑκάστου τῶν μορίων φαίνεταί τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι;"



Ethik einschlägt, findet sich die Selbständigkeit der Behandlung ausgeprägt; für jede Wissenschaft soll man nämlich (nach der oben citierten Stelle) die passende Methode wählen; der Hauptunterschied liegt nun zwischen der deductiven Methode, die von Principien ausgeht, und der inductiven, die zu Principien hinführt. Für die Ethik entscheidet er sich für die letztere Methode, indem ja über das Einzelne, ob es gut oder schlecht sei, kein Zweifel ist, und aus diesen concreten Fällen, als dem uns Bekannteren, nun das allgemeine Princip hergeleitet werden soll[150].

Von besonderem Interesse ist die Polemik des Aristoteles gegen die allgemeine Idee des Guten (als das Platonische Princip der Ethik) einerseits durch ihren Parallelismus zur Bekämpfung der Platonischen Ideenlehre in der Metaphysik, andererseits, weil Aristoteles durch sie sich den Weg zum richtigen Princip der Moralphilosophie bahnt. Dieser Polemik ist das ganze 6. Capitel des I. Buches der Nikom. Ethik gewidmet. Es wird darin, um es kurz zusammenzufassen, der Unterschied zwischen dem metaphysisch Guten und dem ethisch Guten, welchen Plato übersehen hatte, constatiert und damit der zweite Hauptfehler der Platonischen Ethik beseitigt. Auf dem Begriff des Guten und der Willensfreiheit baut sich die Ethik als auf ihren beiden Grundsteinen auf. So wichtig aber der Begriff des Guten ist, ebenso schwierig ist seine richtige Fassung, wie die Geschichte der Ethik durch die vielen misslungenen Versuche documentiert. Plato war, wie schon oben erwähnt worden, in der Begriffsbestimmung des ethisch Guten unglücklich gewesen[151]. Von der richtigen Auffassung des Guten als des Zieles für das Streben hatte er in allzu kühnem Aufschwunge bis zur Idee des Guten sich erhoben und damit ein in doppelter Beziehung ungeeignetes Princip der Ethik aufgestellt; ungeeignet erstlich,

---

[150]) Eth. Nicom. I. 4, II. 3. 11 ff.: „Μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. Εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν. Ἀρκτέον μὲν οὖν ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἁπλῶς· Ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων."

[151]) Man vergleiche über den Begriff des Guten bei Plato Strümpell, Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles. (Leipzig 1861.) 241 ff.

weil es zu allgemein, dann, weil es nicht realisierbar ist. Lassen wir nun die wichtigsten Gedanken folgen, durch welche Aristoteles diese Platonische Begriffsfassung kritisiert. Wenn wir uns an seine Bekämpfung der Ideenlehre überhaupt erinnern, so wird uns klar, dass Aristoteles die Idee des Guten als einen subsistenten Allgemeinbegriff nicht zulassen kann; er muss also bei seiner Kritik die Subsistenz und die Allgemeinheit trennen und gesondert behandeln, wie es auch in der That geschieht. Was zunächst die Auffassung des Guten als eines allem Guten gemeinsamen Begriffes (Plato sagt, dass alles nur insoferne gut sei, als es an der einen Idee des Guten theilnimmt) anbelangt, so weist Aristoteles nach, dass der Begriff des Guten in allen Kategorien vorkommt, dass auch das Gute in einer und derselben Kategorie den Gegenstand für verschiedene Wissenschaften bildet, indem zum Beispiel über das Gute in der Kategorie der Zeit, d. h. über den für etwas günstigen Moment, im Kriege die Strategie, in der Krankheit die Arzneiwissenschaft... entscheidet, woraus sich die Folgerung ergibt, dass der Begriff des Guten nicht univoce, sondern aequivoce gebraucht wird[152]. Es ist somit nothwendig, für jede besondere Wissenschaft das in ihr zu behandelnde Gute genau zu präcisieren[153].

[152]) L. c., II. 4. 23 ff.: „Ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις. ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. Ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ ἐν πολέμῳ μὲν στρατηγική, ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική, ἐν πόνοις δὲ γυμναστική."

[153]) Ein ähnlicher Gedanke ist es, der von Cathrein (L. c. I. 126) mit den Worten gegeben wird: „Zu welcher von beiden Arten von gut gehört nun das sittlich Gute? Ist es gut im absoluten oder relativen Sinne? Im relativen Sinne. Wir setzen als selbstverständlich voraus, dass das sittlich Gute unter den Begriff des Guten falle und mithin einer von den beiden Arten von gut angehören müsse. Nun kann es aber nicht zum Guten im absoluten Sinne gehören. Denn gut im absoluten Sinne sind alle Dinge. Es gibt nichts Seiendes, das nicht ein Gut wäre, nach dem alten Satz: Omne est bonum. Das sittlich Gute aber kommt nur den freien Handlungen der Vernunftwesen zu, und auch diesen nur unter bestimmten Bedingungen. Folglich muss das sittlich Gute als Unterart zum relativ Guten gehören."

Ganz anders verhält sich dagegen Aristoteles zu der zweiten Auffassung der Platonischen Idee als des subsistenten, für sich existierenden Guten. Aus unserer früheren Darstellung ist klar, dass Aristoteles in seiner Gottheit selbst eine solche getrennte schlechthin gute Substanz gekannt und zum Fundament seiner Metaphysik gewählt hat. Auf die Frage nach dieser Bedeutung der Idee der Gottheit geht er mit den Worten ein: „Aber wie und warum werden denn jene Dinge mit jenem Prädicate „gut" bezeichnet? Sollte es etwa daher sein, weil alles, was gut heißt, insgesammt aus einer Quelle hervorgeht oder einem Ziele zustrebt?" [154]). Diese Frage wird, als in eine andere Wissenschaft (die Metaphysik) gehörig, abgewiesen mit den Worten: „Indessen lassen wir diese Dinge wohl für jetzt beiseite liegen, denn das schärfere und genauere Eingehen auf dieselben dürfte besser in das Gebiet einer anderen philosophischen Disciplin gehören, und ebenso auch das tiefere Eingehen auf die Ideenlehre. Denn gesetzt selbst, es gäbe einen solchen einheitlichen Begriff dessen, was man allgemein gut nennt, oder derselbe existierte getrennt von den Dingen an und für sich, so ist doch so viel offenbar, dass er nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung fällt und nicht etwas ist, was der Mensch sich aneignen kann. Unsere gegenwärtige Untersuchung hat es mit dem letzteren zu thun." [155])

Die Contemplation der Gottheit, welche nach Plato das eigentliche Ziel für den menschlichen Geist bildet, wird hier nicht deswegen unberücksichtigt gelassen, weil Aristoteles etwa darin mit Plato nicht einverstanden gewesen wäre, sondern nur deshalb, weil sie bloß für den reinen Geist die adäquate Aufgabe sein könnte, die Aufgabe des ganzen Menschen aber außer der Contemplation auch die Thätigkeit nach außen umfassen muss und dieser von Plato vernachlässigte Theil der Ethik der Thätigkeit von Aristoteles zum Hauptgegenstande gewählt wird.

Die Platonische Ethik hat, wie wir schon oben angedeutet

---

[154]) L. c. II. 5. 13 ff.: „Ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; .. Ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, . . ."

[155]) L. c., II. 5. 17 ff.: „Ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον. Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἰδέας· εἰ γὰρ καί ἐστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται."

haben, ihr Princip ändern müssen, um überhaupt eine Ethik des Handelns sein zu können; aus der Betrachtung des Guten wurde die Nachahmung der Gottheit. Auch dieses Princip erwies sich aber als zu unbestimmt, und so wurde schließlich die Harmonie der Seelentheile als die Nachbildung der im Kosmos herrschenden, von Gott verursachten Harmonie zum ethischen Princip. Durch die Phrase „Ähnlichwerden der Gottheit" ist nur scheinbar ein Zusammenhang dieses ethischen Princips mit der Metaphysik hergestellt. Diesen Gedanken kritisiert Aristoteles mit den Worten: „Nun könnte freilich jemand leicht darauf verfallen zu meinen, es wäre doch besser, die Idee des Guten zu erkennen, um davon eine Hilfe zu haben für alle diejenigen Güter, die in den Bereich praktischer Verwirklichung fallen. Man könnte sagen: Wir hätten daran ein Muster, in dessen Besitze wir eben auch die Dinge, die für uns gut sind, besser erkennen und mit Hilfe solcher Erkenntnis sie uns leichter aneignen könnten. Diese Bemerkung hat allerdings eine gewisse überzeugende Kraft, allein es scheint doch, dass sie mit den besonderen Wissenschaften nicht im Einklange steht. Denn obschon diese sammt und sonders nach einem bestimmten Guten streben und das, woran es dem Menschen mangelt, zu beschaffen suchen, so lassen sie doch die Erkenntnis des an sich Guten beiseite liegen. Und doch lässt sich nicht wohl denken, dass die Künstler sammt und sonders ein so großes Hilfsmittel nicht kennen oder nicht zu Hilfe ziehen sollten. Auch ist nicht wohl zu sagen, was für einen Nutzen ein Weber oder ein Baumeister für seine specielle Kunst davon haben dürfte, wenn er weiß, was „das an sich Gute" ist, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr dadurch werden sollte, wenn er „die Idee selbst erschaut hat". Denn es scheint, dass selbst der Arzt die Gesundheit nicht von diesem Gesichtspunkte (des Absoluten) aus zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, sondern dass er sein Absehen auf die Gesundheit des Menschen gerichtet hält, ja man kann wohl vielmehr sagen, auf die Gesundheit dieses bestimmten Menschen; denn sein Heilverfahren behandelt die Menschen individuell." [156])

[156]) L. c., II. 5. 22 ff.: „Τάχα δέ τῳ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά, κἂν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. Πιθανό-

Der Nerv der Argumentation beruht eben wieder darauf, dass es die Ethik mit einem besonderen Guten zu thun habe, und zwar insoferne es sich hier hauptsächlich um die äußere Thätigkeit des Menschen handelt, mit einem durch diese Thätigkeit zu realisierenden Guten. Die Kenntnis dieses besonderen Guten wird das adäquate Princip der Ethik abgeben müssen, nicht die Kenntnis des metaphysischen Begriffs des Guten.

Diese letzte Bemerkung des Aristoteles, dass der Arzt es darauf abgesehen hat, die Gesundheit dieses bestimmten Menschen herzustellen, dass er also nicht mit der Gesundheit im allgemeinen sich beschäftigt, könnte wieder so gedeutet werden, als ob auch die praktische Philosophie mit der theoretischen nichts zu thun hätte; dass diese Auffassung aber eine irrige wäre, zeigt Aristoteles, indem er bei einer anderen Gelegenheit, wieder das Wirken des Arztes zum Vergleiche heranziehend, von einem Augenarzt die Kenntnis des ganzen Körperorganismus fordert und die Bemerkung daran knüpft, dass die tüchtigen Ärzte großen Fleiß auf die Erkenntnis des menschlichen Körpers verwenden[157]).

Soll unsere These vollständig befriedigend bewiesen sein, soll also einerseits die Abhängigkeit der Aristotelischen Ethik von der Metaphysik bestehen, andererseits doch die relativ selbständige Behandlung der ersteren einer solchen Abhängigkeit nicht widerstreiten, so muss der Versuch gemacht werden, Gründe zu finden, welche den Aristoteles bewogen, die Metaphysik nicht zur Stütze für die ethischen Lehren heranzuziehen. Zunächst könnte auf die allgemeine Vorliebe unseres Philosophen

---

τητα μὲν οὖν ἔχει τινὰ ὁ λόγος, ἔοικε δὲ ταῖς ἐπιστήμαις διαφωνεῖν· πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ τινος ἐφιέμεναι καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐπιζητοῦσαι παραλείπουσι τὴν γνῶσιν αὐτοῦ. Καίτοι βοήθημα τηλικοῦτον ἅπαντας τοὺς τεχνίτας ἀγνοεῖν καὶ μηδ' ἐπιζητεῖν οὐκ εὔλογον. Ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθόν, ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν τεθεαμένος. Φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε· καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρεύει."

[157]) Eth. Nicom. I. 13, II. 13. 16 ff.: „Εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχήν, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ τῆς ἰατρικῆς. Τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν."



hingewiesen werden, in den einzelnen Disciplinen nur das streng Hineingehörige zu behandeln und jedes Ubergreifen auf ein fremdes Gebiet zu vermeiden; allein es scheint mir speciell für die Ethik ein besonders zwingender Grund vorzuliegen. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass die Sokratische Philosophie wesentlich aus praktischen Bedürfnissen hervorgewachsen ist. Durch den Moralskepticismus der Sophisten drohte ein vollständiger Verfall aller Sittlichkeit; diesen aufzuhalten dadurch, dass man ein festes Fundament der ethischen Vorschriften aufzeigte, war die eminent reformatorische Aufgabe der damaligen Philosophie, eine Aufgabe, deren Bedeutung umso höher anzuschlagen ist, als von Seite der Religion des Polytheismus für die Ethik keine Stütze, eher eine Schädigung zu erwarten stand. Es ist gleichfalls schon früher erwähnt worden, dass die Platonische Ethik an ihren unerreichbaren Forderungen und ihrer vollständigen Trennung von allem Irdischen Schwächen besaß, die ihren praktischen Einfluss sehr in Frage stellen mussten. Was konnte sie dem glückseligen Leben, wie es die Cyreneiker im Genusse, die Cyniker in der Bedürfnislosigkeit zu finden vermeinten, als Äquivalent gegenüberstellen? Die Glückseligkeit des philosophischen Lebens schien nur wenigen auserlesenen Geistern zugänglich, die Vertröstung auf die Contemplation der Ideen im Jenseits hätte wohl nur für sehr wenige Philosophen von besonders idealer Gesinnung genügende Überzeugungskraft besessen, um sie vom Bösen abzuhalten. Sollte also Aristoteles seiner Ethik eine praktische Macht sichern, so musste er stärkere Motive für das Gute suchen, als die damalige Religion zu bieten imstande war, er durfte auch die Motive nicht seiner Metaphysik entlehnen, wodurch ja seine Ethik nur für einen sehr engen Kreis seiner Schüler zugänglich geworden wäre. Dass er nun in der That solche praktische Wirkungen anstrebt, dass er ein großes Interesse an einer sittlichen Erziehung nimmt, können wir am besten aus den folgenden Worten entnehmen: „Es fragt sich nun: Dürfen wir meinen, dass wir, wenn wir hierüber und über die Tugenden und ferner über Freundschaft und Vergnügen in allgemeinen Umrissen genügend gehandelt haben, damit das eigentliche abschließende Ziel dessen, was wir uns vorgesetzt, wirklich erreicht haben, oder ist nicht vielmehr der Satz richtig, dass im praktischen Gebiete nicht die

theoretische Betrachtung und Erkenntnis des Einzelnen das Ziel ist, sondern vielmehr die praktische Ausübung? Ist es ja doch auch in Betreff der Tugend nicht genug, von ihr zu wissen, sondern es gilt, sie zu besitzen und sie anzuwenden, oder auf sonst irgendeine Art ein guter Mensch zu werden. Freilich, wenn die Lehren der Theoretiker schon an sich hinreichend wären, uns zu tugendhaften Menschen zu machen, dann würden sie allerdings, wie Theognis sagt, „vielen und großen Lohn mit Recht verdienen," und es würde unsere Pflicht sein, diese Lehren uns zugänglich zu machen. Jetzt aber sehen wir, dass sie zwar die edlen Gemüther unter den Jünglingen fördern und zur Tugend anspornen und einen sittlichen Charakter von edler Natur, und der wahrhaft das Schöne liebt, dahin bringen können, sich ganz von der Tugend erfüllen und beherrschen zu lassen, dass sie aber unvermögend sind, die große Masse der Menschen zur Kalokagathie zu fördern. Denn diese große Masse ist nicht gelaunt, dem Impulse ehrfurchtvoller Scheu Folge zu leisten, sondern nur der F u r c h t; sie enthält sich des Schlechten nicht wegen des Schimpflichen, das in demselben liegt, sondern wegen der darauf gesetzten Strafen. Denn, da sie bloß nach sinnlichen Eindrücken lebt, strebt sie nur nach den dieser Sinnlichkeit eigenthümlichen Genüssen und nach den dazu führenden Mitteln und flieht die diesen entgegengesetzten Schmerzempfindungen. Von dem Schönen hingegen und von dem wahrhaft Lustbringenden hat die große Masse der Menschen nicht einmal einen Begriff, da sie beides nie gekostet haben."[158]) Was für ein Motiv wird nun Aristoteles aufzeigen, um zu sittlich gutem

[158]) Eth. Nicom. X. 9, II. 127. 19 ff.: „Ἆρ' οὖν εἰ περὶ τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν, ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα. Εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἦθός τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὗται ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες."

Handeln zu bewegen? Mit der Antwort auf diese Frage stehen wir am Anfange der Nikom. Ethik, welcher die Betrachtung der Glückseligkeit zum Gegenstande hat. Durch diesen Gedanken, ein wirkungsvolles Motiv an die Spitze der Ethik zu stellen, ist also der Beginn mit der Glückseligkeit wohl erklärt, ohne dass man daraus dem Aristoteles den Vorwurf eines unberechtigten Eudämonismus machen dürfte; doch über den letzten Punkt soll im nächsten Abschnitte gehandelt werden; es wird auch die weitere Untersuchung des Gedankenganges der Nikom. Ethik noch immer mehr und mehr zum Beweise der eben behandelten These beitragen, dass wir es hier nicht mit einem rein empirischen, sondern mit einem auf die Metaphysik gegründeten System der Moralphilosophie zu thun haben.

VI. These.

Wenngleich Aristoteles von dem Begriffe der Glückseligkeit ausgeht, so darf seine Ethik doch nicht als Hedonismus oder unberechtigter Eudämonismus verworfen werden; auf Grund seiner richtigen Metaphysik gelingt es ihm, das Princip der Ethik so richtig zu erfassen, dass eine Tugendlehre, eine Pflichtenlehre und eine Güterlehre sich daraus entwickeln lässt.

Es ist falsch, ein ethisches System schon deswegen als Eudämonismus verwerfen zu wollen, weil es entweder wie das Aristotelische vom Begriff der Glückseligkeit ausgeht, oder weil es überhaupt auch nur das Glück des Menschen ins Auge fasst; man kann im Gegentheil behaupten, dass eine Ethik, welche in strengem Rigorismus jeden Hinblick auf das Glück des Menschen ausschließen will, um die Grundsätze der Moral nicht zu trüben, dadurch nicht zu einer richtigeren, sondern nur zu einer einseitigen Ethik wird, und dass diese Einseitigkeit entweder schließlich aufgehoben werden muss, indem die Glückseligkeit doch wieder durch ein Hinterpförtchen hereingelassen wird, wodurch die Consequenz des Systems leidet, oder dass jene Einseitigkeit zu einer großen Gefahr für die Festigkeit der Ethik selbst erwächst, indem der Glückseligkeitstrieb, der in jedem Menschen

von Natur vorhanden ist, wenn er nicht dem Dienste des Ethischen untergeordnet, sondern schroff abgewiesen wird, dadurch zu einem mächtigen Gegner des ethisch Guten wird. Was aber den Ausgangspunkt von der Glückseligkeit des Menschen anbetrifft, so ist gegen diesen jedenfalls nichts einzuwenden, da er der psychologisch natürliche ist. Weil eben das Streben nach Glück dem Menschen angeboren ist, so ist die erste Auffassung des Ethischen diejenige, welche darin ein Mittel erblickt, diesen Glückseligkeitstrieb zu befriedigen. Es erscheint von diesem Gesichtspunkte aus das ethisch Gute als ein Angenehmes. In der That findet dieser Gedanke seine Anwendung bei der Erziehung zum Guten. Durch äußerliche Belohnungen und Strafen wird das Kind zum gewohnheitsmäßigen sittlich-guten Handeln angeleitet; wenn nun diese Gewohnheit sich gebildet hat, dann wird eben deswegen das Gute als das Angenehme erscheinen, bevor noch der wahre Wert des Sittlichen erkannt ist; so erscheint psychologisch das ethisch Gute zuerst sub specie des bonum delectabile.

Dieser ganze Gedankengang schimmert bei Aristoteles an mehreren Stellen hervor, so dass man überzeugt sein kann, dass er sich dieser psychologischen Berechtigung klar bewusst war, das ethisch Gute zunächst als das Beglückende aufzufassen. Ich verweise insbesondere auf den Anfang des 3. Capitels des 2. Buches, wo es heißt: „Ein Zeichen, dass wir aus dem wiederholten Handeln die bezüglichen Beschaffenheiten und Fertigkeiten gewonnen haben, müssen wir darin finden, wenn wir infolge der Verrichtung der dahin gehörigen Handlungen Lust oder Unlust empfinden. Wer nämlich sich der leiblichen Genüsse enthält und eben in diesem Enthalten Genuss findet, der ist mäßig, der aber, der es mit Unlust thut, ist unmäßig; ebenso: Wer der Gefahr die Stirne bietet und dies mit Freudigkeit oder jedenfalls doch nicht mit Unlust thut, der ist tapfer, wer es dagegen mit Unlust thut, feige. Es sind nämlich die Empfindungen der Lust und Unlust, in deren Kreise sich die ethische Tugend bewegt; denn der Lust wegen thun wir das Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute und Schöne. Darum ist es nothwendig, dass der Mensch gleich von Jugend auf, wie Plato sagt, dazu angeleitet werde, dass seine Freude und sein Schmerz sich in den richtigen Gegenständen erweise;

denn das ist die wahre Jugenderziehung.“ [159]) Ebenso wiederholt er etwas später: „Dazu kommt, dass diese Empfindung von Kindesbeinen an mit uns allen aufgewachsen, und es also eine schwierige Sache ist, diese durch das Leben in uns festgewurzelte Empfindung von uns abzuthun. Und so bilden denn auch allgemein, für den einen mehr, für den andern weniger, Lust und Unlust den Maßstab, mit dem wir die Handlungen messen. Daraus ergibt sich, dass nothwendig unsere ganze Disciplin es mit ihnen zu thun hat. Denn es ist von nicht geringer Wichtigkeit für unser Handeln, ob die Quelle unserer Freuden eine lautere oder unlautere ist.“ [160])

Ist denn aber dann die Ethik des Aristoteles nicht ein Hedonismus, wenn er der Lust und Unlust eine so wichtige Bedeutung beilegt, ja wenn er (nach dem ersteren Citat) sogar nur diejenigen als wirklich tugendhaft betrachtet, die bei den Tugendübungen Lust empfinden? Es wurde schon mehrfach darauf hingedeutet, dass eine zu straff gespannte Ethik, die jede Befriedigung ausschließt, die nur auf dem Standpunkt der Pflicht steht, in der menschlichen Natur einen Widersacher findet, der ihre Realisierung illusorisch macht. Wenn die Lust als psychologischer Hebel zum Guten verwendet wird, so ist das allein noch kein Grund, gegen das ethische System Vorwürfe zu erheben; erst wenn die Lust Endzweck des Handelns wäre, dann würde der Tadel des Hedonismus die Aristotelische Moralphilosophie mit Recht treffen; von einer solchen Überschätzung der Lust ist aber Aristoteles weit entfernt.

Seine Glückseligkeit, die er als Endziel des menschlichen

---

[159]) Eth. Nicom. II. 3, II. 16. 33 ff.: „Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λιπούμεος δειλός. Περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.“

[160]) L. c., II. 17. 16 ff.: „Ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται. διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ. Κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ. Διὰ τοῦτ' οὖν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταῦτα τὴν πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι.“

Handelns aufgestellt hatte, fällt nicht mit der Lust begrifflich zusammen, wenngleich, wie wir später sehen werden, die Lust damit in einem gewissen nothwendigen Zusammenhange steht. Wäre Aristoteles ein Hedoniker, so könnte er nicht behaupten, dass manche Dinge wünschenswert wären, auch wenn keine Lust mit ihnen verbunden wäre; er macht eben einen Unterschied zwischen den Arten der Lust und findet nicht in jeder Lust etwas Gutes, in jedem Schmerze etwas Böses; man vergleiche die folgende Stelle: „Den specifischen Unterschied von Vergnügen und Vergnügen beweisen auch folgende Bemerkungen: Kein Mensch würde wünschen mögen, sein ganzes Leben hindurch auf dem geistigen Standpunkte eines Kindes stehen zu bleiben, wenn er auch dadurch in die Lage versetzt wäre, alles, woran sich Kinder vergnügen, im höchsten Maße zu genießen, so wenig, als jemand sich an einem fortgesetzten Thun von etwas überaus Schimpflichem freuen möchte, wenn ihm auch verbürgt wäre, dass er zu keiner Zeit Schmerz empfinden sollte. Andererseits gibt es viele Dinge, denen jeder Mensch gewiss gern ein eifriges Streben zuwenden würde, selbst wenn dasselbe kein Vergnügen in seinem Gefolge hätte, wie z. B. das Sehen, das Sicherinnern, das Wissen, der Besitz der sittlichen Vollkommenheiten. Dass diese Dinge nothwendig Genüsse mit sich führen, macht in der Sache keinen Unterschied; denn wir würden uns dieselben auch dann wünschen, wenn uns keine Lust aus ihnen käme. In Summa also darf als ausgemacht gelten, dass die Lust nicht das höchste Gut, und dass nicht jede Lust wünschenswert ist, und endlich, dass es gewisse Arten von Lust gibt, welche an und für sich wünschenswert und von andern durch den Artunterschied und durch die Gegenstände, durch welche sie hervorgebracht werden, verschieden sind.“ [161]) Es kann ja auch deshalb die Lust nicht das letzte Princip sein, weil sie etwas ganz Subjectives, Individuelles ist: „Je nach jeder

[161]) Eth. Nicom. X. 3, II. 119. 13 ff.: „Οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόντε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. Περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. Εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσί τινες αἱρεταὶ καθ' αὑτὰς διαφέρουσαι τῷ εἴδει ἢ ἀφ' ὧν.“

Beschaffenheit des Individuums nämlich ist auch das Schöne und das Angenehme ein besonders Eigenthümliches, und vielleicht besteht der größte unterscheidende Vorzug des guten und tüchtigen Menschen darin, dass er in allen Dingen das Wahre sieht, indem er sozusagen Norm und Maß derselben ist. Die Menge dagegen lässt sich betrügen durch die Lust, die ein Gut scheint, ohne es zu sein. Die gewöhnlichen Menschen wählen daher das Angenehme, als sei es ein Gut, während sie den Schmerz, als sei es ein Böses, fliehen.“[162]) Wenn nun der Mensch nicht in jeder Befriedigung seines Glückseligkeitstriebes das ethisch Gute sehen darf, so folgt daraus, dass diese Lehre des Aristoteles, mag sie auch die Glückseligkeit als Endziel und die Lustgefühle als psychologische Hilfen benützen, doch nicht als Eudämonismus oder als Hedonismus bezeichnet werden darf.

Wenn aber die Glückseligkeit nicht mit dem Lustbringenden identisch ist, wie soll dieser Begriff bestimmt werden, auf dass er ein festes Fundament für die Ethik bilde? Die Definition, welche Aristoteles von der Glückseligkeit gibt, kann empirisch nicht gewonnen werden, sie ist nur begreiflich als ein Product seiner Metaphysik. Wie wäre es möglich gewesen, dass Aristoteles das Princip der Ethik so richtig aufgefasst hätte, gleich fern vom allzu Individuellen[163]), wie vom allzu Allgemei-

[162]) Eth. Nicom. III. 4, II. 29. 18 ff.: „Καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ ταληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. Τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. Αἱροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.“

[163]) Man lese seine Abweisung der Sinnenlust, der Ehre, der Tugend und des Reichthums als des Zieles des menschlichen Strebens im 5. Capitel des I. Buches (II. 5. 35 ff.): „Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλῳ. Οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. Φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ, τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα. Ἔτι δ' ἐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν, ἵνα πιστεύωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι, καὶ παρ' οἷς γιγνώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ· δῆλον οὖν ὅτι κατά γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων. Τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. Φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετήν, ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων. Καὶ περὶ μὲν τούτων ἅλις· ἱκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν. Τρίτος δ'

nen[164]), gleich fern vom Niedrigen, wie von dem Allzuhohen, dem Menschen Unerreichbaren, wenn er nicht aus seiner Metaphysik als einer immanenten Teleologie den Begriff des speciellen Menschenzweckes mitgebracht hätte; der Begriff des ἔργον ἀνθρώπου, wie wir ihn schon oben kennen gelernt haben, ist allein schon hinreichend, um seine Ethik vor dem Vorwurf des Empirismus zu schützen; dieser Grundbegriff bewahrt ihn aber auch vor einem unberechtigten Eudämonismus.

Nur ein metaphysisches System, welchem das Gute überhaupt identisch ist mit dem Zwecke und für welches jedes besondere Wesen seinen eigenthümlichen Zweck durch seine ganze Natur und Wesenheit vorgezeichnet besitzt, konnte dahin kommen, als das ethisch Gute, also als das Princip der Moral die Vollkommenheit der menschlichen Natur zu erkennen, jene Vollkommenheit, welche der menschlichen Natur als solcher vorgesetzt ist, also das vernünftige Handeln eines sinnlich-vernünftigen Wesens. Die Richtigkeit dieses Princips liegt darin, dass, obwohl die Ethik des Aristoteles nach dem Ausgang von der Glückseligkeit in Gefahr zu kommen schien, eine bloße Güterlehre zu werden, es sich jetzt herausstellt, dass sie vorzüglich eine Tugendlehre ist, und dass auch die Pflichtenlehre in ihr begründet erscheint. Nach diesen drei Gesichtspunkten wollen wir die Aristotelische Ethik noch kurz behandeln.

ἐστὶν ὁ θεωρητικός, περὶ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. Ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τίς ἐστιν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. Διὸ μᾶλλον τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἂν ὑπολάβοι· δι' αὑτὰ γὰρ ἀγαπᾶται. Φαίνεται δ' οὐδ' ἐκεῖνα· καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται."

[164]) Der allgemeinen Idee des Guten.

VII. These.

Das ethisch Gute des Aristoteles ist in erster Linie ein bonum honestum; infolge dessen erscheint die Aristotelische Ethik vor allem als Tugendlehre; als solche zerfällt sie in zwei, dem Werte und dem ihnen zugewiesenen Raume nach wesentlich verschiedene Theile, die Ethik des Handelns und die Ethik der Contemplation.

Es hat sich herausgestellt, dass Aristoteles dadurch einem unberechtigten Eudämonismus entgeht, dass er nicht dem Menschen die Wahl überlässt, nach subjectiver Willkür seine Glückseligkeit zu suchen, sondern dass er auf Grund seiner Metaphysik eine objective Definition der Glückseligkeit aufstellen kann; diese objective Definition lautet: Die Glückseligkeit ist eine der vollkommenen Tugend gemäße Thätigkeit (ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν)[165]. Auf Grund dieser Definition ist es begreiflich, dass der größte Theil seiner Ethik der Betrachtung der Tugenden gewidmet ist. Dieses Überwiegen der Tugendlehre ist eben darin begründet, dass sein Grundbegriff der Glückseligkeit vom Begriff der Tugend nur wenig verschieden ist. Am besten erkennt man dies, indem man seine Kritik derjenigen Ethiker liest, welche die Tugend mit der Glückseligkeit schlechthin identificiert haben. Er erklärt sich mit ihnen im ganzen einverstanden, nur in einem Punkte ergänzt und berichtigt er ihre Ansichten; wenn jemand auch tugendhaft ist, so würde dies allein nicht seine Glückseligkeit zur Folge haben, wenn er die Tugend nicht praktisch übte, wenn er also z. B. sein Leben verschliefe[166]; die Begründung liegt in dem allgemeinen Grundsatze, den wir schon in der Aristotelischen Metaphysik hervorgehoben haben, dass das Actuelle höher steht als das bloß Potentielle, indem ja

---

[165]) Eth. Nicom. I. 13, II. 13. 1 f.

[166]) Eth. Nicom. I. 8, II. 8. 11 ff.: „Τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετήν τινα συνῳδός ἐτιν ὁ λόγος· ταύτης γάρ ἐστιν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. Διαφέρει δ' ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. Τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν αραθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει."

die Potenz für den Act geschaffen ist, in ihm ihren Zweck und ihr Ziel findet; so würde eine Tugend, die sich nicht bethätigen kann, etwas Zweckloses sein, würde also nicht das Lob als eine Vollkommenheit verdienen[167]).

Dadurch, dass die Tugend gleichsam die potentielle Glückseligkeit ist, zu welcher nur die Bethätigung hinzutreten muss, um den Zweck des Menschen und somit das Princip der Ethik abgeben zu können, erhellt am deutlichsten die Reinheit der Aristotelischen Ethik; es zeigt sich dadurch am klarsten, dass nicht der Hedonismus die führende Rolle spielt; kann ja doch die Tugendübung auch mit Unlust verbunden sein[168])!

Man erkennt aus diesen Ausführungen, dass die Befriedigung nicht die Norm für das ethisch Gute bildet, sondern dass sie an die Tugend als eine höhere Norm gebunden ist. Der Wert der Tugend hingegen liegt in ihr selbst, ohne Rücksicht auf die Lust, mit der ihre Bethätigung verbunden ist. Die Tugend ist eben etwas an sich Gutes, eine Tüchtigkeit, eine Vollkommenheit. Dadurch also, dass das Schwergewicht der Ethik in die Tugendlehre verlegt ist, erscheint der Begriff des sittlich Guten, richtig gefasst, als der eines bonum honestum; man möchte sagen, dass schon in der ganzen Ethik der Griechen eine günstige Disposition dafür vorhanden war, das ethisch Gute als das καλόν von der Verunreinigung durch die Nebengedanken des Nützlichen und des Angenehmen frei zu erhalten. Freilich ist dadurch allein die Richtigkeit einer Ethik noch nicht verbürgt; ja gerade in der Verwischung des Unterschiedes zwischen dem ethisch Guten und dem ästhetisch Gefallenden liegt eine große Gefahr für die Ethik, die darin besteht, dass die im ersteren liegende Pflichtmäßigkeit übersehen wird. Wenn das ethisch Gute nur als schön aufgefasst wird, dann hört es eben damit auf, verpflichtend zu sein, weil gar vieles Schöne nicht zur Pflicht gemacht werden kann. Diese Gefahr kann nur dadurch vermieden werden, wie es auch Aristoteles gethan hat, dass der Bereich des ethisch Guten ganz genau umgrenzt wird. Aristoteles

---

167) Eth. Nicom. I. 12, II. 12. 36 ff: „Ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς· πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης· τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων ὁμοίως καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ψυχικῶν.“

168) Eth. Nicom. III. 9, II. 35. 37 ff.: „Οὐδὲ δὴ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει.“



beschränkt die Tugend zunächst auf die Tüchtigkeit der Seele[169]; aber auch bei der Seele kann es nur auf die speciell menschliche Tugend ankommen (da ja der Menschenzweck den Gegenstand der Ethik bildet), weshalb der vegetative Seelentheil auszuschließen ist; nur auf den selbst vernünftigen und auf den zwar vernunftlosen, aber der Vernunft zugänglichen, von ihr zu beherrschenden Seelentheil hat sich die Tugendlehre zu erstrecken[170].

Hieraus ergibt sich naturgemäß eine Zweitheilung der Tugendlehre[171] und damit auch eine Zweitheilung der ganzen Aristotelischen Ethik; der eine Theil beschäftigt sich mit den dianoetischen Tugenden, die dem vernünftigen Seelentheile als solchem zukommen, der andere mit den ethischen Tugenden, die den vernunftlosen Seelentheil schmücken können, insofern

---

[169]) Eth. Nicom. I. 13, II. 13. 11 ff.: „Περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. Ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.“

[170]) L. c., II. 13. 31 ff.: „Τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι. τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐν ἅπασι τοῖς τρεφομένοις θείη τις ἂν καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις, τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην καὶ ἐν τοῖς τελείοις· εὐλογώτερον γὰρ ἢ ἄλλην τινά. Ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον, ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων. Συμβαίνει δὲ τοῦτο εἰκότως· ἀργία γάρ ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ᾗ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη, πλὴν εἴ πῃ κατὰ μικρὸν διικνοῦνταί τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἅλις, καὶ τὸ θρεπτικὸν ἐατέον, ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν.“

ferner II. 14. 14 ff.: „Φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. Τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. Οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. Ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις. Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.“

[171]) L. c., II. 14. 24 ff.: „Διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. Λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.“

er der Vernunft gehorcht. Diese beiden Theile der Ethik haben ungleichen Wert, aber, und das erscheint wieder auffallend und gibt zu Missverständnissen Veranlassung, der ihrer Behandlung zugewiesene Raum ist ihrer Bedeutung umgekehrt proportional. Es findet in dieser Beziehung etwas ganz Ähnliches statt wie in der Aristotelischen Metaphysik; wie dort das Werden mit großer Ausführlichkeit behandelt wurde, während das schlechthin Seiende und die Gottheit, deren Bedeutung doch Aristoteles genügend anerkennt, scheinbar vernachlässigt war, so ist auch hier die Ethik des Handelns viel ausführlicher dargestellt als die Ethik der contemplativen Betrachtung, ja die letztere scheint vollständig in den Hintergrund zu treten. Die Ursache ist hier dieselbe wie dort; gleichwie Plato's Ideenreich in modificierter Weise neben der Metaphysik des Werdens Geltung behielt, somit von Aristoteles die letztere als die von Plato vernachlässigte viel ausführlicher behandelt werden musste, ebenso kann sich Aristoteles mit der contemplativen Ethik des Plato im ganzen einverstanden erklären, während ihm die Aufgabe blieb, die praktisch wichtigere Ethik des Handelns neu zu begründen. Nur wenn man diese absichtliche Beschränkung des Aristoteles in dem weitaus größten Theile seiner Schrift auf die Ethik des Handelns sich vor Augen hält, vermeidet man die Gefahr, ihn für einen bloßen Praktiker zu halten, der für die Höhe des Platonischen Idealismus keinen Sinn gehabt hätte; allerdings ist Aristoteles ein Praktiker, aber ein solcher, der eben auch die ethischen Ideale Plato's verwirklichen möchte, so wie er seine Ideen als wirksame Kräfte in diese Welt eingeführt hatte. Es gibt zahlreiche Stellen, an welchen Aristoteles seine Beschränkung auf die menschliche Ethik, auf die Ethik des Handelns, auf die Glückseligkeit, wie sie eben der Mensch als solcher (in seinem diesseitigen Leben) erreichen kann, auf die Güter, die der Mensch verwirklichen kann ... stark betont[172]). Fast möchte es scheinen, als hätte er dadurch vor jenen Missdeutungen warnen wollen, die ihm trotzdem so häufig widerfahren sind. Für seine Wertschätzung der Ethik der Contemplation, jener Ethik, die dem unsterblichen Seelentheile allein eignet, sei nur eine Stelle aus dem 10. Buche angeführt: „Ist nun die Glückseligkeit also

[172]) Eth. Nicom. I. 4, II. 2. 45. f.; I. 6, II. 5. 21 f.; I. 7, II. 6. 35; I. 10, II. 11. 36 ff.; I. 13, II. 13. 11 ff. u. s. w.

wirklich tugendmäßige Thätigkeit, so wird sie natürlich Bethätigung der vorzüglichsten Tugend sein, und die wird wieder die des Vorzüglichsten in uns sein. Sei dies nun denkende Vernunft oder irgendeine andere Kraft, welche naturgemäß in uns die Herrschaft und Oberleitung führt und zugleich den Begriff von schönen und göttlichen Dingen besitzt, eine Kraft, die selbst göttlich oder doch von allen uns innewohnenden die gottähnlichste ist: immer wird die Thätigkeit dieser Kraft, ausgeübt der ihr eigenthümlichen Tugend gemäß, die vollendete Glückseligkeit sein. Dass dieselbe theoretischer Natur ist, ist bereits gesagt"[113]), und weiter: „Allein ein solches Leben dürfte doch ein höheres sein, als dem Menschen als solchem beschieden ist. Denn ein solches Leben wird er nicht leben können, insofern und weil er Mensch ist, sondern nur insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist; und in dem Maße, in welchem dieses über den Menschen als ein zusammengesetztes Wesen überwiegt, in demselben Maße wird auch die Thätigkeit des ersteren vor der Thätigkeit jeder seiner sonstigen Tugenden hervorragen. Ist nun aber, wie wir bereits wissen, die denkende Vernunft im Vergleiche zum Menschen wirklich etwas Göttliches, so ist auch das Leben im reinen Denken, verglichen mit dem menschlichen Leben, ein göttliches. Wir dürfen aber nicht auf die Stimmen derer hören, welche uns zurufen: „Weile mit deinen Gedanken und Gesinnungen im Bereiche des Menschlichen, denn du bist ein Mensch, und im Bereiche des Vergänglichen, denn du bist vergänglich," sondern es kommt dem Menschen zu, dass er sich so weit als möglich unsterblich mache und alles zu dem Zwecke thue, dem Besten, was in ihm ist, gemäß zu leben. Denn wenn dies auch der äußeren Erscheinung nach nur klein ist, so ist es doch an Kraft und Wert allem überlegen. Ja man kann sagen, jeder einzelne Mensch ist eigentlich nur dies, wofern anders wirklich das Vornehmste und Bessere sein eigentliches Selbst ausmacht. Demnach wäre

---

[113]) Eth. Nicom. X. 7, II. 124. 1 ff.: „Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλοτι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία, Ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται."

es doch ungereimt, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben sich wünschen und wählen wollte, sondern das eines andern. Ferner wird man finden, dass das, was ich zuvor gesagt habe, auch jetzt sich als hiermit vollkommen in Harmonie erweist, nämlich der Satz, dass dasjenige, was jedem einzelnen von Natur eigenthümlich gemäß ist, auch für jeden einzelnen das Vorzüglichste und Angenehmste sei. Aus diesem Satze folgt offenbar gleichfalls, dass auch für den Menschen das Leben in der reinen Vernunftthätigkeit das Vorzüglichste und Angenehmste ist, sofern eben dies vorzugsweise „der Mensch selbst“ ist. Mithin ist also dieses Leben das glückseligste.“ [174]) Weil aber diese Glückseligkeit eine göttliche zu sein scheint, die das Menschliche als solches überragt, geht die genauere Untersuchung derselben über die Grenzen der Ethik hinaus, welche ja gerade das menschliche Thun zu ihrem Object gewählt hat. Nur in dieser Beschränkung des Gegenstandes der Ethik liegt also der Grund, warum Aristoteles sich nicht eingehender mit dem herrlicheren Theile der Ethik beschäftigt; er sagt deshalb bezüglich der ethischen Tugenden: „. . . . die Tugenden des Menschen als eines zusammengesetzten Wesens sind eben menschliche. Also sind auch das Leben und die Glückseligkeit, welche sich auf diese Tugenden beziehen, menschlicher Art, während die Glückseligkeit des denkenden Geistes für sich allein steht. Von dieser letzteren jedoch sage ich hier nichts weiter, denn eine genauere Untersuchung geht über die Grenzen der hier vorliegenden Aufgabe hinaus.“ [175])

---

[174]) L. c. II. 125, 2 ff.: „Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. Δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. Τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. Οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.“

[175]) Eth. Nicom. X. 8, II. 125. 33 ff.: „αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. Καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία. Ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισ-

So klingt die Tugendlehre des Aristoteles, welche zuerst empirisch die einzelnen Tugenden behandelt hatte, schließlich in einem Preis der Weisheit aus, worin ja nach der Aristotelischen Lehre gleichzeitig eine Erkenntnis und Verehrung der Gottheit mitenthalten ist. Es ist nur eine consequente Ausführung des Aristotelischen Gedankens, wenn der Schluss der Eudemischen Ethik lautet: „Die Sache ist die, dass, wie es auch sonst ist, der Mensch in seinem Leben sich nach dem herrschenden Princip richten und sich so verhalten muss, dass sein Verhalten der Thätigkeit des herrschenden Princips gemäß ist, wie z. B. ein Sclave sich nach seinem Herrn und überhaupt jeder nach seinem Vorgesetzten richten muss. Nun besteht der Mensch seinem Wesen nach aus einem herrschenden und einem beherrschten Element, und da nun jegliches sich richten muss nach seinem Princip, ein Verhältnis, welches von zweierlei Art ist, denn in anderem Sinne ist die Herrschaft der Heilkunde, in anderem die der Gesundheit zu verstehen, indem nämlich die erstere um der letzteren willen vorhanden ist, so trifft dies auch zu auf den intellectuellen Theil der Seele. Nur ist die Herrschaft Gottes nicht ein eigentliches Gebieten, sondern er hat dasselbe zum Zweck, was auch die Klugheit, wenn sie gebietet. Dieser Zweck ist aber ein zweifacher, was anderswo angegeben worden ist; denn Gott hat ja kein Bedürfnis. Dasjenige Wählen und Besitzen nun des von Natur Guten, welches die Erkenntnis am meisten fördert, mag es sich um den Körper oder um Geld oder um Freunde oder um sonst ein Gut handeln, das ist das beste, und dieses am meisten der Sittlichkeit entsprechend; was aber auf Grund eines Zuwenig oder eines Zuviel die Verehrung und Erkenntnis Gottes hindert, ist verwerflich. Diese Erkenntnis ist in der Seele, und so ist das beste Ziel für die Seele das, dass sie von dem vernunftlosen Theil der Seele als solchem möglichst wenig wahrnimmt[176]." Es ist daher nicht berechtigt,

---

μένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστίν."

[176]) Mor. Eudem. VII. 15, II. 242. 23 ff.: „Δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δέοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν ζῆν. Αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ

der Aristotelischen Ethik den Vorwurf zu machen, dass sie von der Religion getrennt sei; allerdings mit der damals herrschenden Staatsreligion hat sie nichts zu thun; aber, von dem Begriffe der Glückseligkeit ausgehend, endigt die Ethik in dem Hinweise auf ein Höheres, die Weisheit; von dem Streben nach Weisheit wieder beginnt die Metaphysik und endigt in der Betrachtung Gottes. Diese Contemplation muss als eine göttliche bezeichnet werden aus drei Gründen: 1. weil der unsterbliche Seelentheil, dem sie eigenthümlich ist, das Göttlichste in uns ist[177]) (aus unserer Betrachtung der Metaphysik ist er als direct von Gott aus nichts geschaffen anzusehen); 2. weil die Betrachtung der Gottheit uns der Gottheit am ähnlichsten macht, die ja auch in ewiger Betrachtung ihrer selbst versenkt ist[178]); 3. weil diese Betrachtung die Gottheit zu ihrem Gegenstande, ihrem Ziele

---

ἄλλως ἡ ὑγίεια. Ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη. Οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει. Διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις, ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐδενὸς δεῖται. Ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. Ἔχει δὲ τοῦτο τῇ ψυχῇ, καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου μέρους τῆς φυχῆς, ᾗ τοιοῦτον."

177) Siehe oben Anm. 173 und 174.

178) Eth. Nicom. X. 8, II. 126. 5 ff.: „Ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη· τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας, ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους, ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας, ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται νόμισμα ἤ τι τοιοῦτον. Αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. Ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτοὺς καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. Τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. Καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. Σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῷα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν. αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις."

hat[179]). So erscheint denn auch hier wieder, wie wir es schon aus der Metaphysik wissen, die Gottheit als die Ursache, die Musterform und das Ziel des menschlichen Verstandes. Wenngleich also die Aristotelische Ethik natürlicherweise, da die wahre Religion erst nur von wenigen geahnt wurde, keine äußerliche Beziehung zur Religion besitzt, so ist sie doch in ihrem Grunde innig an die Religion gebunden; sie besitzt eben an dem Princip der menschlichen Natur ein solches, welches über sich selbst hinaus zum Schöpfer führt. Es sei mir gestattet, hierüber die Worte Trendelenburgs[180]) anzuführen: „Das Organische ist der allgemeine Boden, das Ethische die höhere Stufe; denn die innern Zwecke, welche das Organische der Natur blind durchwalten, werden im Ethischen gewusst und gewollt, und das Gebundene der Natur wird dadurch im Menschen frei. Im Gegensatz gegen die transcendente Teleologie eines göttlichen Weltplans kann man eine solche Auffassung des Ethischen, wenn man einen charakteristischen Terminus sucht, eine Ethik der immanenten Teleologie nennen. Sie hat in den dem menschlichen Wesen innewohnenden Zwecken ein Princip, welches dem Menschen in eigener Selbstbestimmung aus ihm selbst klar werden kann und doch den Menschen über ihn selbst zu dem göttlichen Ursprung des sein Wesen durchdringenden Gedankens hinführt. In ihrem Princip liegt ihre Fähigkeit, sich zu erhöhen und zu berichtigen, je nachdem das menschliche Wesen tiefer und tiefer erkannt wird.

Eine solche Ethik ist die Ethik der Alten."

VIII. These.

Wenn auch die Pflichtmäßigkeit des ethisch guten Handelns nicht vollständig exact begründet wird, so ist doch der Begriff der lex naturalis der Aristotelischen Philosophie nicht fremd.

Der Begriff des ethisch Guten ist noch nicht vollständig erfasst, solange man dasselbe nur als eine Vollkommenheit,

179, Siehe oben Anm. 173; ebenso Eth. Nicom. X. 7, II. 124. 9 ff.: „Κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς."

180) Historische Beiträge zur Philosophie. III. 165.

oder genauer als eine dem Menschen conveniente Vollkommenheit betrachtet, wenn damit nicht das Moment des Pflichtmäßigen mitgedacht wird. Ja man möchte sogar sagen, dass gerade der Charakter der den Willen verpflichtenden Norm, also die Form des Sittengesetzes, nach der allgemeinen menschlichen Erfahrung das hervorstechendste Merkmal des ethisch Guten bildet. Eine solche Verpflichtung des Willens aber kann weder daraus hergeleitet werden, dass das ethisch Gute etwas Schönes, noch daraus, dass es etwas Beglückendes ist, wennschon diese beiden Momente in inniger Beziehung dazu stehen; eine Verpflichtung kann einem Willen nur auferlegt werden durch einen höheren Willen. Gewiss wird diese Verpflichtung in der dem Menschen convenienten Vollkommenheit des sittlich Guten ihre innere Begründung finden; ebenso gewiss wird die Eigenschaft des ethisch Guten, den menschlichen Glückseligkeitstrieb zu befriedigen, eine wertvolle Sanction bilden; keine von diesen beiden Eigenschaften aber, und auch beide zusammen nicht, sind imstande, die Autorität eines über dem Menschen stehenden Gesetzgebers zu ersetzen.

Dieser gebietende und verbietende Charakter des Sittengesetzes ist auch von der griechischen Ethik im allgemeinen recht klar erkannt worden[181]); es war also auch in diesem

[181]) Ich verweise diesbezüglich auf das umfassende Werk von Leopold Schmidt „Die Ethik der alten Griechen“ (Berlin 1882), wo es heißt (I. 228 f.): „Das religiöse Empfinden der Griechen ist unzweifelhaft von dem unsrigen durch eine nicht zu überbrückende Kluft geschieden, nicht bloß weil ihnen die Einheit des Gottesbegriffs fehlte und die Vorstellungen von den Göttern durch viele vermenschlichende Züge verdunkelt waren, sondern noch vielmehr weil die Gottheit dem Menschen vielfach fern und fremd gegenüberstand, weil ihre Theilnahme immer erst besonders gewonnen sein wollte, weil sie in der Mehrzahl der Fälle kein Gegenstand eines unmittelbaren und sicheren Vertrauens war. Aber ebenso unzweifelhaft stehen die Impulse ihres sittlichen Wollens denen, von denen wir bewegt werden, unvergleichlich viel näher. Mochten die Bilder der Lenker dieser Gerechtigkeit auch für sie getrübt sein, so waren sie doch von dem Glauben erfüllt, dass eine göttliche Gerechtigkeit, keine Übertretungen duldend, über den Schicksalen der Einzelnen wie der Völker waltete; eine fast zu ängstlich beobachtete und zu ausschließlich zur Richtschnur genommene öffentliche Meinung, deren Trägerin die Staatsgemeinschaft war, wahrte das Bewusstsein der mannigfach gegliederten Lebenspflichten; die Kraft der Liebe befähigte zu Handlungen hingebender Selbstaufopferung; und die Thatsache des Gewissens legte ein nicht zu überhörendes Zeugnis dafür ab, dass es ein Sittengesetz gibt, dessen Forderungen sich keiner ungestraft entzieht.“

Punkte dem Aristoteles das Auffinden des Richtigen erleichtert; wieder aber liegt für die Richtigkeit seiner Ethik auch in dieser Beziehung der Hauptgrund in seiner Metaphysik. Man kann behaupten, dass auch bezüglich dieser Seite seiner Ethik die falschen Ansichten theils in der Verkennung des Zusammenhanges dieser Disciplin mit seiner Metaphysik, theils auch in der unvollständigen Auffassung seiner Metaphysik, insbesondere seiner Gotteslehre, begründet sind. Zwei Gedanken müssen aus der Metaphysik herübergenommen werden, damit man die Existenz einer Verpflichtung zum sittlich Guten erkennt; es sind dies die beiden Lehren von Gott als dem letzten Ziel und von Gott als dem Schöpfer, wenn auch nicht der Materie, so doch der Ordnung des Universums. Solange insbesondere der letztere Gedanke in der Metaphysik des Aristoteles geleugnet wird, ist es unmöglich, seine Ethik richtig aufzufassen. Wenn die Natur aus eigener Kraft nach Gott strebte, derart, dass Gott lediglich als das Ziel dieses Strebens anzusehen wäre, dann wäre es ohne Zweifel den Naturwesen, wenigstens insoweit sie frei von mechanischem Zwange wirken können, unbenommen, dieses Streben aufzugeben. Der Mensch, dessen Indeterminismus des Willens Aristoteles bekanntlich mit Entschiedenheit vertritt, müsste das Recht haben, sich das Ziel seines Strebens nach eigener Willkür zu wählen; insbesondere müsste es ihm freistehen, das ethisch Gute zu unterlassen, wenn es ihm Mühsale oder gar den Tod bringt; von der Qual eines bösen Gewissens könnte bei dieser Lage der Dinge schlechthin nicht gesprochen werden.

Wesentlich anders hingegen gestaltet sich die Sache, wenn Gott, der anerkanntermaßen das Ziel aller Weltordnung ist, auch als der formende Künstler erkannt wird, der in Hinsicht auf diesen Zweck die wirkenden Kräfte theils als selbständige Geister, theils als die Formen der materiellen Dinge geschaffen, der also um seiner selbst (als des anzustrebenden Zweckes) willen, das Universum erst belebt hat[182]). Wenn auch die Kräfte,

---

[182]) Man vergleiche hierüber die Ausführungen Hubers in seiner „Glückseligkeitslehre des Aristoteles und heil. Thomas v. A.“ (Freiburg 1893), wo es heißt (17 f.): „Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass diese Ergänzung gerade für die Ethik einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Nach der Weltanschauung des Aristoteles muss es immer schwer bleiben, die bindende Kraft des Sittengesetzes zu begründen; daher auch die großen Schwankungen in der

durch welche das Weltall seine Vollkommenheit erreichen kann, diesem zugute kommen, also ein Geschenk der Gottheit sind, so sind sie doch andererseits nur zu dem Zwecke verliehen, damit die Welt vollkommen (und dadurch gottähnlich) werde, involvieren also eine Verbindlichkeit gegen Gott. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint das Vollkommenwerden des Universums als das pflichtgemäße Ähnlichwerden mit der Gottheit.

Nachdem in dieser Weise die Existenz einer lex naturalis im ganzen und großen durch die vorhergehende Darstellung der Aristotelischen Metaphysik begründet erscheint, wird es gut sein, noch einige besondere Punkte des skizzierten Gedankenganges durch Belegstellen aus der Ethik zu erhärten und dabei gleichzeitig missverständliche Auffassungen abzuweisen.

Zunächst klingt der Ausspruch sehr befremdlich, welchen wir im 4. Capitel des III. Buches der Nikom. Ethik lesen, dass der tüchtige Mann die Norm und das Maß der Dinge sei. Aus dem Zusammenhange der Aristotelischen Lehre herausgerissen, erinnert diese Sentenz allerdings lebhaft an den bekannten sophistischen Grundsatz der subjectiven Willkür in der Moral. Aber welch anderen Sinn hat dieser Satz bei Aristoteles als im Munde der Sophisten! Schon, wenn man nur das unmittelbar vor jenem Ausspruche Gesagte liest[183]), erkennt man seine wahre Bedeutung; es soll gerade hiedurch die subjective Willkür ausgeschlossen und eine objectiv giltige Norm eingeführt werden. Ähnliche Gedanken kehren bei Aristoteles öfter wieder; so schreibt er im 6. Capitel des II. Buches: „Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις

Beurtheilung seiner Moral. Es ist nicht möglich, ohne eine voraus bestimmende und bindende Ursache, von welcher alles abhängt, eine absolute Verpflichtung aufrecht zu erhalten; und doch ist das absolut Bindende einer solchen Verpflichtung ein unerlässliches Moment des Sittengesetzes. Bestimmt aber Gott als höchste Ursache, nicht mehr bloß als Gegenstand des Verlangens, sondern als höchster Herr, dessen Willen alle Geschöpfe unterworfen sind, das Ziel der Handlungen, so ist damit der Begriff des Verbindlichen, der absoluten Verpflichtung gegeben. Das trifft umsomehr zu, wenn man bedenkt, dass Gott bei seiner schöpferischen Thätigkeit nicht frei, sondern kraft innerer Nothwendigkeit sich selbst zum Ziele der Thätigkeit der Geschöpfe genommen hat. Es ist demnach durch die besprochene, scheinbar der Ethik fernliegende Ergänzung im letzten Grunde ein sehr wichtiger Begriff der Ethik erklärt und aufrecht erhalten."

[183]) Die Stelle ist oben unter Anm. 162 citiert.

προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν . . ." [184])

Diese Betonung der Vernunft, gemäß welcher das ethisch Gute beurtheilt werden müsse, hat wieder zu einer anderen falschen Auffassung unseres Philosophen geführt, als hätte er allerdings nicht wie die Sophisten die individuelle Willkür gelten lassen, als wäre aber seine Ethik trotzdem eine autonome, derart, dass die menschliche Vernunft die Gesetze ertheilt und so jede Beziehung auf Gott, die durch Plato so energisch hervorgehoben war, bei Aristoteles aufgehoben erscheint. Man könnte für die Autonomie der menschlichen Vernunft etwa die folgende Stelle anführen: „Λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. Τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ'ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. Διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι." [185]) Da scheint es ja klar ausgesprochen: Ein Seelentheil des Menschen gehorcht und der andere, der vernünftige, ist der Gesetzgeber. Wenn wir also den Menschen als Ganzes auffassen, so ist in ihm Herr und Knecht, Regent und Unterthan vereinigt. Abgesehen von diesem Widerspruche, der im Begriffe der menschlichen Autonomie gelegen ist, und der dem Aristoteles sicher nicht entgangen wäre, weist sowohl der Zusammenhang, in welchem diese Stelle vorkömmt, als auch das ganze metaphysische System des Aristoteles eine solche Auffassung auf das entschiedenste zurück. Unmittelbar vor der citierten Stelle ist ja gerade die Rede von der Bestimmung des Menschen. Sollte, so heißt es beiläufig, ein Zimmermann oder ein Schuster bestimmte Arbeiten zu erfüllen haben, der Mensch als solcher aber nicht? Oder ist nicht vielmehr der Mensch ebenso ein Glied des Ganzen, wie etwa das Auge ein Glied des Körpers? Dann wird aber auch, wie das Auge für den Organismus des Körpers, so der Mensch im Universum eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen haben [186]). Kann, so müssen wir uns fragen, nun auf einmal die menschliche Vernunft als unbeschränkte Gesetzgeberin auftreten? Das wäre ja, um bei dem angeführten Vergleiche zu bleiben, wie wenn das Auge sich selbst das Sehen geböte. Übrigens genügt es, auf die ganze Auffassung, welche

[184]) L. c., II. 20. 11 ff.

[185]) Eth. Nicom. I. 7, II. 6. 49 ff.

[186]) Die Stelle findet sich oben, Anm. 149, angeführt.

Aristoteles von der menschlichen Vernunft besitzt, hinzuweisen, um das Unrichtige einzusehen, das in der Annahme der Autonomie der menschlichen Vernunft liegt. Sowie die menschliche Vernunft in Bezug auf die Wahrheiten keine schöpferische ist, sondern nur das in die Dinge hineingelegte Intelligible erkennen kann, ebenso kann sie auch nicht die Gesetze dem Universum, oder auch nur einem Theile desselben, vorschreiben, sondern nur die darin liegenden Gesetze erkennen; sie ist nicht die Geberin dieser Gesetze, sondern die Interpretin derselben. Das wahrhaft Normative ist für den Menschen nicht die Vernunft, insofern sie die Gesetze erkennt, sondern die vernünftige Natur, wie sie dem Menschen verliehen ist. Freilich muss diese vernünftige Natur in allen ihren Beziehungen von der Vernunft des Menschen durchforscht werden; daraufhin statuiert allerdings die erkennende Vernunft die Sittenregeln, aber nicht als unumschränkte Herrscherin, sondern als Dolmetsch für die Sprache eines Höheren. Zum Überflusse möchte ich auf das 7. Capitel des X. Buches hinweisen, wo die Vernunft bezeichnet wird als etwas, was naturgemäß die Herrschaft und Leitung in uns *und dabei die Erkenntnis des Guten und Göttlichen* besitzt.

Darin also, dass die Vernunft das Gute und Göttliche erkennt, ist der Rechtstitel zu suchen, kraft dessen sie im Menschen herrscht.

Wieder andere Erklärer der Aristotelischen Ethik anerkennen den Gedanken einer Verpflichtung bei Aristoteles, führen ihn jedoch auf die Autorität der Staatsgesetze zurück. Diese Ansicht kann eine Stelle aus dem 9. Capitel des X. Buches für sich geltend machen, welche lautet: „Es ist aber, sollte ich meinen, nicht genug, dass uns in der Jugend die richtige Erziehung und Beaufsichtigung zutheil wird, sondern da wir bekanntlich auch, wenn wir zu Männern erwachsen sind, jene Bemühungen fortsetzen und uns durch Gewöhnung darin festsetzen sollen, so bedürfen wir natürlich auch hierüber gesetzlicher Vorschriften, und somit auch überhaupt über unser ganzes Leben. Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen vielmehr der zwingenden Nothwendigkeit als den Vernunftgründen, und den Strafen eher, als dem sittlich Guten. Daher sind denn auch manche der Meinung, dass die Gesetzgeber zwar allerdings die Bürger mit Motiven des sittlich Schönen zur Tugend aufzufordern

und zu ermahnen hätten, in der Voraussetzung, dass die durch Gewöhnung zur Tugend Angeleiteten auf sie hören werden, dass sie dagegen für die Unfolgsamen und von der Natur minder gut Ausgestatteten Züchtigungen und Strafen in Aussicht stellen, und endlich die Unheilbaren gänzlich aus dem Staate ausschließen müssten. Der Gute nämlich, der sein Leben von der Rücksicht auf das sittlich Schöne bestimmen lasse, werde sich dann der vernünftigen Rede fügen, während der Schlechte, der nur nach Befriedigung seiner Lust verlange, durch Schmerz im Zaume gehalten werde, wie ein Zugthier. Daher müssen denn auch, sagt man, die Schmerzempfindungen (welche das erziehende Gesetz verhängt) gerade solche sein, die vorzugsweise den beliebten Lustempfindungen entgegenstehen.“ [187]) Richtig ist, dass hierin die Autorität der Gesetze für das sittlich Gute gefordert wird; unrichtig hingegen wäre es, daraus zu folgern, dass das Sittliche nur auf die äußerliche Autorität der Gesetze sich stützt. Was den Aristoteles bewogen haben mag, das Moralische unter die Staatsgewalt zu stellen, ist unschwer zu errathen; bei seinem praktischen Eifer musste ihm daran liegen, für das ethisch Gute eine möglichst starke Stütze zu finden; die herrschende Religion konnte sie nicht bieten, also musste die Staatsgewalt herhalten, umsomehr, als ja der Grieche ein ζῶον πολιτικόν war. Der Staat setzt, wie aus den auf die obige Stelle folgenden Worten [188]) hervorgeht, nur das Werk des Pädagogen fort; so

---

[187]) L. c., II. 128. 8 ff.: „Οὐχ ἱκανὸν δ᾽ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ᾽ ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. Διόπερ οἴονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ὑπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ᾽ ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπῃ κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. Διὸ καί φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἳ μάλιστ᾽ ἐναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς.“

[188]) L. c. II. 128. 23 ff.: „Εἰ δ᾽ οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τρεφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ᾽ οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ᾽ ἄκοντα μήθ᾽ ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίγνοιτ᾽ ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν. Ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὲ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἤ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρο-

wenig nun das ethisch Gute in dem Willen des Erziehers seine innere Autorität suchen kann, ebensowenig in den Gesetzen des Staates.

Dass nicht in den geschriebenen Gesetzen die höchste Autorität liegen kann, wird klar aus der Unterscheidung zwischen dem positiven und dem Naturrechte, die wir bei Aristoteles finden. „Das politische Recht,“ so beginnt Aristoteles das 7. Capitel des V. Buches, „ist theils natürliches, theils gesetzlich bestimmtes. Das natürliche ist das, welches überall dieselbe Geltung hat und nicht dadurch Recht ist, dass es die Menschen dafür halten; gesetzlich gerecht dagegen ist das, was ursprünglich ohne wesentlichen Unterschied so oder anders sein und gelten konnte, das aber, sobald es die Menschen festgesetzt haben, nicht mehr gleichgiltig ist, z. B. dass sich ein Gefangener für eine Mine loskaufen kann, oder dass man hie und da eine Ziege opfert und nicht zwei Schafe; ferner gesetzliche Bestimmungen, die man für einzelne Fälle festsetzt, wie z. B. dem Brasidas ein Opfer zu veranstalten, und alles, was auf dem Wege von Psephismen festgesetzt wird. Manche Leute sind nun der Meinung, es sei überhaupt alles Recht nur ein festgesetztes; denn, sagen sie, alles, was von Natur ist, ist unwandelbar und hat überall dieselbe Kraft, wie ja das Feuer hier so gut wie bei den Persern brennt, während wir doch die Begriffe über das, was Recht ist, sich verändern sehen. Das ist aber nicht der Fall, sondern nur bis zu einem gewissen Grade. Zwar bei den Göttern dürfte wohl überhaupt in keiner Weise von einer solchen Veränderung die Rede sein können, allein bei uns Menschen gibt es allerdings zwar auch ein Naturrecht, allein ein solches Naturrecht ist doch immer auch veränderlich. Aber nichtsdestoweniger gibt es immer ein Recht, welches von Natur ein solches ist, und ein Recht, welches nicht von Natur ein solches ist.“ [189]) Also nicht die veränderlichen Gesetze, sondern

---

νήσεως καὶ νοῦ. Καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές.“

[189]) L. c., II. 60. 29 ff.: „Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισμα-

ein Unveränderliches, ihnen zugrunde Liegendes ist die eigentliche Quelle der Autorität des Naturrechtes (was aber vom Rechte gilt, gilt auch von der Moral überhaupt, da dem Aristoteles eine Abtrennung des Rechtes von der Moral fremd war). Die Veränderlichkeit der Gesetze erklärt sich aus einer unvollkommenen, und daher der Veränderung unterworfenen Erkenntnis des zugrunde liegenden Naturrechtes, nicht aus einer Veränderung des letzteren selbst. Mit diesem Gedanken haben wir nun auch für das Sittliche wieder die Möglichkeit bestätigt, den seiner Natur nach metaphysischen Maßstab auf empirischem Wege immer besser zu bestimmen. Es ist damit dem Einwande derjenigen entgegengetreten, welche wegen der mannigfachen empirischen Momente die Reinheit der sittlichen Idee bei Aristoteles vermissen[190]).

τώδη. Δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς. Καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς· παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν. 'Αλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει."

[190]) Darüber urtheilt Eucken richtig in seiner Schrift über die Methode und Grundlage der Aristotelischen Ethik 17 f.: „Auch noch in einer anderen Hinsicht könnte man an der Begründung der Ethik auf die Erfahrung Anstoß nehmen. Die sittlichen Ideen finden in ihr nicht ihre adäquate Verwirklichung; wird daher nicht ihre Reinheit verloren gehen, werden sie von der Forschung nicht nur annähernd zum Ausdrucke gebracht werden können? Es wäre dieser Einwand gerechtfertigt, wenn die Betrachtung der Erfahrung nicht von der Zweckidee geleitet würde. Aber das Suchen nach dem innewohnenden und gestaltenden Zweck hält den Philosophen ab, bei dem bloß Zufälligen der Erscheinung stehen zu bleiben, es treibt ihn an, jene ideale Natur zu ergründen, die sich erst dann vollkommen ausprägt, wenn die Entwicklung vollendet ist .... So werden aus der idealen Natur des Menschen die Grundbegriffe der Glückseligkeit, der Tugend u. s. w. so scharf bestimmt und so rein bis in die Einzelheiten durchgeführt, dass eine a priori construierende Ethik darin nicht mehr zu leisten vermöchte. Aber indem der Zweck ein sich in der Natur verwirklichender ist, so dass die gesammte Entwicklung ihm zustrebt, kann er nicht in einen unlösbaren Gegensatz zum Thatsächlichen gerathen. Der Philosoph kann daher auch das noch Mangelhafte verstehen und in dem Unzulänglichen, was die Erfahrung darbietet, Anknüpfungspunkte für sein Ideal finden .... Vor allem aber kann Aristoteles durch das Princip des innewohnenden Zweckes die Entwicklung des Menschen verstehen, sowie die Bedeutung der Erziehung würdigen, ... Aristoteles hält also das Ideal in aller Reinheit fest, aber dabei vermag er auch die Bewegung zu ihm hin zu erklären, er versenkt seinen Blick tief in die Mannigfaltigkeit der Erfahrung, ohne dabei die Richtung auf das eine, allen gemeinsame Ziel zu verlieren."

Mit der Ansicht, als wäre die Sittlichkeit durch die Autorität des Gesetzes allein begründet, geht natürlich der Vorwurf Hand in Hand, dass die ganze Sittlichkeit eine bloß äußerliche sei, dass also nach Aristoteles nur auf die Legalität, nicht auf die Moralität der Handlungen zu sehen wäre. Obwohl durch das bisher Gesagte auch dieser Einwand mit zurückgewiesen erscheint, so mögen einige Bemerkungen darüber hier noch platzfinden. Zunächst fordert Aristoteles im 12. Capitel des VI. Buches ausdrücklich, dass man die Tugend mit Absicht üben muss, und erklärt, dass ein bloß legales Handeln nicht genügt; seine Worte sind: „Was nun aber die Behauptung betrifft, dass der Mensch durch die Klugheit um nichts gefördert werde in der Fertigkeit der praktischen Ausübung gerechter und schöner Handlungen, so müssen wir zu seiner Beleuchtung etwas weiter ausholen und so beginnen. Nämlich: geradeso, wie wir sagen, dass gewisse Menschen darum, weil sie gerechte Handlungen thun, noch nicht Gerechte sind, wie wir z. B. die, welche die Vorschriften der Gesetze, sei es unfreiwillig, sei es unwissentlich, oder sonst aus einem andern Grunde und nicht um ihres Inhalts selbst willen erfüllen, darum noch nicht Gerechte nennen, obschon sie das thun, was sie zu thun schuldig sind und was ein tugendhafter Mann thun muss, gerade so, sollt' ich denken, muss es geschehen können, dass ein Mensch gemäß seiner so und so beschaffenen Natur alles und jedes thut, was er thut, so dass er infolge dessen ein Tugendhafter ist; genauer gesagt: sein Thun muss mit Absicht und um dessen selbst willen, was er thut, geschehen.“ [191])

Es ist ferner, wie Aristoteles wiederholt anführt, nicht derjenige schon tugendhaft zu nennen, welcher überhaupt tugendhafte Handlungen ausführt, sondern nur jener, welcher sie mit Vergnügen übt; das Gute thun ist an sich genussvoll; für

---

[191]) L. c., II. 74. 33 ff.: „Περὶ δὲ τοῦ μηδὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον, λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὔπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων.“

den Guten, und nur für ihn, ist es auch subjectiv angenehm[192]). (In solchen Aussprüchen liegt auch wieder nebenbei ein Beweis dafür, wie bei Aristoteles das subjective Lustprincip überwunden ist.)

Wenn hiermit die innere Befriedigung des Gewissens über das sittlich gute Handeln angedeutet erscheint, so fehlt es auch nicht bei Aristoteles an einem gewichtigen Hinweise auf das böse Gewissen, wodurch wieder ein exacter Beweis für eine höhere Autorität des Sittlichen hergestellt ist: „So suchen denn auch die Schlechten," heißt es im 4. Capitel des IX. Buches, „immer mit andern zu verkehren, nur dem Umgange mit sich selbst suchen sie zu entfliehen. Denn, wenn sie mit sich allein sind, da erinnern sie sich an so viele schreckliche Dinge, und ähnliche Schrecknisse sind ihre Aussichten für die Zukunft; wenn sie dagegen mit anderen zusammen sind, so vergessen sie das momentan. Und da sie nichts Liebenswürdiges an sich haben, so haben sie auch keine Empfindung von Liebe gegen sich selbst. So haben denn auch solche Menschen keine Sympathie mit sich selbst in Freude und Leid; denn ihre Seele ist ewig in Aufruhr, und während der eine Theil derselben vor Bosheit betrübt ist, weil und wenn er sich gewisser Dinge enthalten muss, empfindet der andere Freude; das eine zieht ihn hierhin, das andere dorthin, als wollte es ihn zerreißen[193]). Es ist eben allen Wesen ein natürliches Gute eingepflanzt, welches, besser als sie selbst, wieder nach dem Guten strebt[194])", oder, wie

---

[192]) Man lese beispielsweise die Stelle Eth. Nicom. I. 8, II. 8. 28 ff.: „Τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. Τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς. Οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. Πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν· οὔτε γὰρ δίκαιον οὐδεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων."

[193]) L. c., II. 108. 11 ff.: „Ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν· ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι, καθ' ἑαυτοὺς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται. Οὐδέν τε φιλητὸν ἔχοντες οὐδὲν φιλικὸν πάσχουσι πρὸς ἑαυτούς. Οὐδὲ δὴ συγχαίρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς· στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενόν τινων, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα."

[194]) Eth. Nicom. X. 2, II. 117. 43 ff.: „Ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ."

Aristoteles an anderer Stelle sagt, „alles enthält von Natur etwas Göttliches.“[195])

Und nun zum Schlusse dieser These nur noch eine Bemerkung darüber, inwiefern die Begründung des verpflichtenden Charakters des sittlich Guten bei Aristoteles als unzureichend bezeichnet werden muss; wir finden bei Rolfes[196]) wie bei Luthardt[197]) den Tadel, dass dem Aristotelischen Gott der verpflichtende Wille fehlt. Dieser Tadel hat bis zu einem gewissen Grade seine Berechtigung; ohne den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers kann dem Gesetze eine verpflichtende Kraft nicht zuerkannt werden. Es hat sich nun schon in der Metaphysik herausgestellt, dass das göttliche W o l l e n nicht betont wird; wir haben aber schon dort gesehen, dass in dem schöpferischen Denken Gottes sein Wollen implicite enthalten ist. Wenn auch Gott kein Streben nach etwas außer ihm zugeschrieben werden kann, so ist doch die ganze Weltordnung nur eine Folge seines Willens. Daraus sind wir berechtigt auch die in der Ethik als Norm aufgestellte vernünftige Natur des Menschen als von Gott gewollt, somit das Sittengesetz als Participation an der lex aeterna anzuerkennen.

Allerdings hätte speciell für die Ethik der Wille Gottes als höchstes Gesetz noch nachdrücklicher hervorgehoben werden müssen, als es in der Metaphysik der Fall war; wenn dies von Aristoletes nicht geschehen ist, so lässt sich zur Entschuldigung sein Bestreben geltend machen, die menschliche Ethik möglichst auf eigene Füße zu stellen; freilich bleibt es fraglich, ob nicht Aristoteles diesem Bestreben a l l z u s e h r nachgegeben hat. Insbesondere scheint es, dass, um die ethischen Gesetze praktisch recht wirksam zu machen, die natürliche Sanction nicht hinreicht; doch dieser Mangel führt uns zur nächsten These über, welche gerade mit der Glückseligkeit als der Sanction des Sittengesetzes sich zu beschäftigen haben wird.

---

[195]) Eth. Nicom. VII. 13, II. 89. 13: „πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.“

[196]) A. a. O.

[197]) Luthardt „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der Moral des Christenthums“. (In 3 Programmen der Leipziger Universität.)



IX. These.

Vermöge der Aristotelischen Metaphysik ist die Lust die nothwendige Consequenz des tugendhaften Handelns; dadurch erscheint das bonum delectabile als consecutives Merkmal des ethisch Guten.

Der Mensch soll tugendhaft und will glücklich sein; die erstere Forderung, welche an ihn, mit der zweiten, welche von ihm gestellt wird, in richtiger Weise in Einklang zu setzen, derart, dass weder die Reinheit der Tugendlehre Schaden leidet, noch der berechtigte Glückseligkeitstrieb unterdrückt wird, kann wohl als eines der schwierigsten Probleme der Ethik bezeichnet werden. Gerade in Bezug auf dieses Problem muss gegen die griechische Ethik im allgemeinen der Tadel erhoben werden, dass sie darüber zu leicht hinweggegangen ist; das höchste Gut des Griechen ist ein idealer Zustand, der Tugend, Gesundheit, äußerliche Glücksgüter, eine angesehene Stellung und vieles andere einfach zusammenfasst, ohne dass man sich betreffs der Auffindung irgendeiner logischen Beziehung zwischen diesen Bestandtheilen Mühe geben möchte; so lange wirklich die Tugend mit Glücksgütern gesegnet ist, hat es keine Schwierigkeit; sobald aber einmal der Tugendhafte vom Unglück verfolgt wird, oder der Böse vom Glück begünstigt, muss die Moral in große Gefahr kommen. Eine solche Entzweiung von Tugend und Glück bleibt dem Griechen unerklärlich, sie führt zur Unzufriedenheit, zum Raisonnieren über den Neid der Götter, endlich zur Untergrabung der Sittlichkeit[198]).

---

[198]) Köstlin schreibt a. a. O. 135 ff.: „Was die ethische Weltanschauung der Griechen ihrer Tendenz nach betrifft, so ist sie Idealismus in dem Sinne, dass sie Vollendung des individuellen Lebens fordert durch den Besitz alles dessen, was der Mensch erreichen und besitzen kann, und durch die Hingebung des Individuellen an das höhere Allgemeine; in dieser Beziehung ist sie wahr und Muster für alle Zeiten. Aber dieser Idealismus ist mit den Bedingungen nicht gehörig vermittelt, an welche das Wollen und Streben des Menschen in der Wirklichkeit gebunden ist; er will für das Individuum zu viel; die hellenische εὐδαιμονία ist zu allen Zeiten, sowohl in der kraftvollen heroischen Urzeit, in welcher ihr Gedanke zuerst hervortritt, als auch in der glänzenden aristokratischen Epoche des Hellenenthums bis gegen die Perserkriege hin und nicht minder in den letzten Jahrhunderten des selbständigen Lebens der Nation



Dieser Gefahr hatte sich Plato dadurch entzogen, dass er das ethisch Gute über diese Welt hinaufgehoben, und die wahre Glückseligkeit, die Contemplation der Ideenwelt, den Wechselfällen dieses Lebens entrückt hatte. Demgemäß konnte ihm consequenterweise die irdische Lust nicht als ein wahres Gut erscheinen, und er hat es höchstens bis zu einer Duldung derselben an der letzten Stelle der Güter gebracht. Dass eine solche Verachtung jeder Lust gleichfalls wieder für die Ethik bedeutende Gefahren in sich schließt, indem sie durch die Unterdrückung des natürlichen Glückseligkeitstriebes nicht nur dem sittlich guten Handeln eine mächtige Hilfe nimmt (mächtiger als ohne eine sichere Religion die Vertröstung auf das Jenseits sein konnte), sondern auch in diesem unbefriedigten Streben nach Lust einen mächtigen Gegner des Sittlichen schafft, darauf wurde schon früher hingedeutet. Dem eine thatkräftige Ethik anstrebenden Aristoteles konnte dieser Übelstand nicht entgehen; er schreibt im 1. Capitel des X. Buches: „Alle Lehren über die Dinge, bei denen unsere Empfindungen und Handlungen ins Spiel kommen, haben minder überzeugende Kraft, als die reale Wirklichkeit der Dinge. Sobald sie also mit den sinnlichen Wahrnehmungen disharmonieren, da werden sie von den Menschen missachtet und ruinieren so selbst noch das Wahre, was sie enthalten. Ein Philosoph z. B., der auf die Lust schilt und gelegentlich sich vor unsern Augen selbst als begierig nach irgendeinem Vergnügen zeigt, erscheint sofort in dem Lichte, als ob er von seiner Theorie abfalle und sich derjenigen Ansicht zuneige, nach welcher alle und jede Lust etwas Begehrenswertes ist; denn strenges Unterscheiden ist nicht Sache der

---

ein weit zu hoch gegriffenes Ideal gewesen, welches eben darum einerseits sittliche Gefahren in sich trug, andererseits die gerade von den Griechen so unbedingt ersehnte Zufriedenheit des Menschen mit den objectiven Verhältnissen der Dinge vielmehr nur erschweren und hindern konnte. . . . . eben aus jenem Sehnen gieng den Griechen hervor eine klaffende Entzweiung zwischen subjectivem Ideal und objectiver Wirklichkeit, eine Unzufriedenheit und Missstimmung über das Dasein, welche allerdings bei ihnen durch die Kraft und den Muth zur That stets niedergehalten, aber desungeachtet überall in den mannigfachsten Formen und in den schmerzlichsten Tönen ausgesprochen wird. Dass die Götter missgünstig seien gegen Glück und Hoheit des Menschen, dass das θεῖον φθονερόν sei, ist die Klage sowohl der Dichter als auch der Männer einer ruhig prosaischen Reflexion über das Leben; . . .“

großen Menge. Es scheint also doch, dass die Wahrheit beim Philosophieren nicht nur für das theoretische Wissen, sondern auch für das praktische Leben das Nützlichste ist. Denn solche Philosopheme sind mit der realen Wirklichkeit der Dinge im Einklange und wirken darum überzeugend; denn sie fordern ihre verständigen Hörer auf, ihr Leben nach ihnen einzurichten.“ [199])

Aristoteles fasst das Verhältnis zwischen Tugend und Glück richtiger auf, als seine Vorgänger; ich möchte sagen, dass die ganze Nikomachische Ethik eine Ausführung der These ist, dass nur ein tugendhaftes Handeln der richtige Weg zur Glückseligkeit ist.

Dass die Tugend die nothwendige Bedingung der Glückseligkeit sei, war dem Aristoteles, wie wir bereits gesehen haben, auf Grund seiner Metaphysik unzweifelhaft. Weil er einen Zweck, eine bestimmte Aufgabe der Menschen erkennt, so sieht er ein, dass die Erfüllung dieser Bestimmung nothwendige Voraussetzung der Glückseligkeit bilden müsse; dieser Gedanke führt ihn dazu, die Tugend als wesentlichen Bestandtheil in seine Definition der Glückseligkeit aufzunehmen.

Jetzt blieb noch die Frage zu untersuchen, ob die Tugend auch die hinreichende Bedingung der Glückseligkeit bildet. Zu der Beantwortung dieser Frage werden uns folgende Gedanken leiten: Ein wichtiger Bestandtheil der Glückseligkeit ist die Lust [200]). Nun ist die Lust „ungehinderte Thätigkeit des der Natur gemäßen Habitus.“ [201]) Der der Natur des Menschen gemäße Habitus aber ist seine Tugend; also verbürgt die

---

[199]) L. c., II. 116. 42 ff.: „Οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τἀληθὲς προσαναιροῦσιν· ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονήν, ὀφθείς ποτ' ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἅπασαν· τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. Ἐοίκασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον· συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς ξυνιέντας ζῆν κατ' αὐτούς.“

[200]) Eth. Nicom. VII. 11, II. 87. 6 ff.: „...καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναί φασιν, διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.“ Ebenso VII. 13. 2. 88. 44 ff.: „Καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· . . ,“

[201]) Eth. Nicom. VII. 12, II. 88. 4 ff.: „Διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.“



tugendhafte Thätigkeit wenigstens theilweise den Besitz der Glückseligkeit.

So erscheint denn die Lust als die natürliche Sanction des tugendhaften Handelns; es haben daher ebensowenig diejenigen Recht, welche die Lust ohne Unterschied als etwas Gutes betrachten, denn die Güte der Lust richtet sich nach der Güte der Thätigkeit, zu welcher die Lust gehört[202]), noch diejenigen, welche jede Lust verwerfen wollen. Jedes lebende Wesen hat ebensogut seine ihm eigenthümliche Lust, wie ihm seine specielle Thätigkeit zur Aufgabe gesetzt ist[203]); aus dieser Thätigkeit springt die Lust hervor[204]). Diese Lust darf nicht getadelt werden, denn sie hindert den Menschen nicht in der Erfüllung seiner Aufgabe, sondern sie ist ein Ansporn zu umso eifrigerer Pflichterfüllung[205]); diese Lust gibt der Thätigkeit erst ihre letzte Vollendung[206]).

Trotzdem war Aristoteles ein zu scharfer Beobachter, als dass es ihm entgangen wäre, dass es Fälle geben kann, in welchen der Besitz der Tugend nicht glücklich macht. Zunächst bedarf es ja zur wirklichen Tugendübung, und wäre es selbst die des Philosophierens, äußerer günstiger Bedingungen, um

---

202) Eth. Nicom. X. 5. II. 121. 48 ff.: „Διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἱρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστιν. Ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά. . . .“

203) Eth, Nicom. X. 5, II, 122. 14 f.: „Δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν.“

204) Vergl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, III. 206 f.: „Die innern Zwecke sind das Erste und Lust nur das Nachfolgende Die innern Zwecke, in welchen die Idee des Menschlichen, der Grund unseres Daseins liegt, sind dergestalt das Bestimmende, dass sie und nur sie allein den Beweggrund und den Inhalt des reinen Willens ausmachen. Aber wenn sie redlich vollzogen, wenn sie glücklich erreicht werden, dann springt die Lust hervor; und nur dann in voller Reinheit, wenn nicht die Lust, sondern das Wesen gesucht wurde.“

205) Eth. Nicom. VII. 12, II. 88. 12 ff.: „Ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὔθ' ἕξει οὐδεμιᾷ ἡ ἀφ' ἑκάστης ἡδονή, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν.“

206) Eth. Nicom. X. 4, II. 120. 22 f.: „Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.“ Und wenige Zeilen darauf: „Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα· . . .“

nicht durch Mangel und Widerwärtigkeiten gestört zu werden[207]). Überhaupt lässt sich vollkommene Glückseligkeit ohne mäßige äußere Güter nicht denken[208]). Wollte man behaupten, dass jemand, der von schweren Unglücksschlägen betroffen wird, doch glücklich sei, so wäre das ein nichtiges Gerede[209]). Wenngleich die Tugend die Hauptsache bleibt, so bedarf es doch zur menschlichen Glückseligkeit solcher zufälligen Außendinge wenigstens als Zugaben[210]).

Wie kömmt Aristoteles über diese Incongruenz von Tugend und Glück hinaus? An dieser Stelle ist er gezwungen, über die natürliche Sanction des tugendhaften Handelns hinauszugreifen und an die Güte der Gottheit zu appellieren: „Nun aber scheint der Mensch, welcher seiner denkenden Einsicht gemäß thätig ist, diese anbaut und sie im vollkommensten Zustande besitzt, auch der von der Gottheit am meisten geliebte zu sein. Denn wenn wirklich von den Göttern für die menschlichen Dinge eine gewisse Sorge getragen wird, wie dies die allgemeine Ansicht ist, so dürfte es auch folgerichtig sein, dass sie einerseits an dem Besten und ihnen Verwandtesten (was doch der denkende Geist ist) ihre Freude haben, und dass sie andererseits diejenigen, welche dieses am meisten lieben und hochhalten, dafür belohnen, da dieselben ja demjenigen, was ihnen selbst lieb und wert ist, ihre Sorgfalt zuwenden und richtig und schön handeln. Dies alles aber trifft, wie man leicht bemerkt, vorzugsweise bei dem Weisen zu. Er also ist der Gottgeliebteste, und er eben wird mithin natürlich auch der Glückseligste sein.

---

207) Eth. Nicom. X. 8, II. 126. 34 ff.: „Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.“

208) Eth. Nicom. I. 8, II. 9. 5 ff.: „Καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικε πρὸς δεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας· ὅθεν εἰς ταυτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἕτεροι δὲ τὴν ἀρετήν.“

209) Eth. Nicom. VII. 13, II. 88. 48 ff.: „. . . διὸ προςδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. Οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.“

210) Eth. Nicom. I. 10, II. 10. 36 ff.: „Ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν· οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προςδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπαμεν, κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐνάντιαι τοῦ ἐναντίου.“

Also auch nach dieser Betrachtungsweise dürfte der Weise vorzugsweise glücklich sein.“[211])

Auch noch in einer anderen Weise deuten die Gedanken des Aristoteles über die Glückseligkeit auf ein jenseitiges Leben hin. Es ist bekannt, dass Aristoteles eine Fortdauer des Menschengeistes nach dem Tode annimmt; wenn auch der νοῦς, von dem Sterblichen getrennt, nicht mehr die Fähigkeit zu neuen sinnlichen Wahrnehmungen besitzt, so wird er umso besser zu dem reinen Denken befähigt sein. Muss ja doch nach der Aristotelischen Anschauung das Leben des νοῦς im Menschen nur als eine Vorbereitung aufgefasst werden für ein vollkommenes Leben, zu dem er, von dem Vergänglichen befreit, fähig ist; dieses erst wird das ihm, dem reinen Geiste, adäquate Leben sein, darin erst wird er sein Ziel erreichen. Er würde also seinen Zweck nicht erfüllen, wenn es nach diesem Leben mit ihm oder mit seiner Thätigkeit aus wäre. Wenn aber die Denkthätigkeit des reinen Geistes nach dem Tode vorzüglicher sein wird, und wenn Gott das am meisten Intelligible, das ausgezeichnetste Object der Denkthätigkeit ist, dann muss die Contemplation Gottes für den νοῦς die höchste Glückseligkeit sein; denn diejenige Thätigkeit ist die vollkommenste, die von dem vollkommensten Subject ausgeht und auf das vollkommenste Object gerichtet ist; sie ist die höchste Lust[212]).

Weshalb hat Aristoteles diese Consequenzen seiner Lehre nicht gezogen? Die Antwort gibt er uns in den Worten: „...da ja doch das Zukünftige für uns in Dunkel gehüllt ist, und wir doch von der Glückseligkeit annehmen, dass sie letztes Ziel

[211]) Eth. Nicom. X. 8, II. 127. 7 ff.: „Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικε εἶναι· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελομένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. Ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. Θεοφιλέστατος ἄρα. Τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.“

[212]) Eth. Nicom. X. 4, II. 120. 18 ff.: „. . . καθ' ἕκαστον δὲ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτήν. Αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη· κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτήν.“



und demgemäß überall vollkommen sei. Ist dem also, dann werden wir unter den lebenden Menschen diejenigen glücklich zu nennen haben, denen die oben genannten Prädicate gegenwärtig zukommen und auch in Zukunft zukommen werden, aber, wohlgemerkt, nur glückliche Menschen.“ [213])

Wir stoßen eben immer wieder an die Schranken an, die sich Aristoteles in der Nikomach. Ethik gesetzt hatte, nach keiner Richtung hin über das Menschliche hinauszugehen [214]). Deshalb beschäftigt er sich mit dem aus Sinnlichem und aus Vernünftigem zusammengesetzten Menschen, nicht mit dem νοῦς allein, deshalb ist seine Ethik eine Ethik der That, nicht eine Ethik der Contemplation, deshalb recurriert er nicht auf die Autorität, die das Sittliche in Gott findet, sondern begnügt sich mit der Autorität der Gesetze, deshalb versagt er sich den Blick ins Jenseits und beschränkt sich auf die natürliche Sanction, die im Wohlergehen des Tugendhaften liegt. Sowie Aristoteles am Anfange der Ethik Hörer fordert, die nicht ganz unvorbereitet, sondern schon gewöhnt sind, gut zu handeln, ebenso entlässt er sie, nachdem er ihnen die Wahrheit eingeprägt hat, dass es ohne Tugend keine Glückseligkeit gibt, ohne dass er die Untersuchung über das sittlich Gute bis zu jener Tiefe geführt hätte, wo in der göttlichen Idee die Vollkommenheit und Schönheit, in dem göttlichen Willen die Gesetzmäßigkeit, in Gott als dem Ziele die Glückseligkeit des tugendhaften Lebens begründet ist; immerhin lassen sich genügende Hindeutungen auf diese metaphysische Wurzel der Ethik erkennen. Wir können das Resultat unserer Untersuchung der Nikomach. Ethik in den Satz zusammenfassen: Den Gegenstand der Nikomach. Ethik bildet (nicht ein vollständiges metaphysisch begründetes System der praktischen Philosophie, sondern nur) die Lehre von der sittlich guten Thätigkeit des Menschen, in ihrer Beschränkung auf dieses Leben, mit ihren Folgen auch nur in diesem Leben, geboten durch irdische Gesetze.

---

[213]) Eth. Nicom. I. 10, II. 11. 34 ff.: „. . . ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως. Εἰ δ' οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους.“

[214]) Vergl. Anm. 175.

Résumé.

Ein Vergleich aus der Astronomie scheint mir die Aufeinanderfolge der sophistischen, Platonischen und Aristotelischen Ethik treffend abzubilden; gleichwie der Augenschein zuerst zu der geocentrischen Weltansicht führte, nach welcher die Erde die Beherrscherin des Universums ist, um welche das Sonnensystem kreist, ebenso erschien dem sophistischen Subjectivismus der Mensch als das Maß aller Dinge; als jedoch die genauere Beobachtung der thatsächlichen Verhältnisse zur Erklärung der Planetenbewegung immer neue Epicyclen übereinander häufen hieß, da zeigte sich die Unzulänglichkeit des geocentrischen Standpunktes zur Erklärung der im Universum herrschenden Ordnung; in gleicher Weise protestierte die Gesetzmäßigkeit in dem Moralischen gegen den anthropocentrischen Standpunkt. Wenn ein Kopernikus in kühnem Gedankenaufschwunge seinen Flug zur Sonne nahm und von dort die Planeten einfache Kreisbahnen beschreiben sah, so entspricht diesem heliocentrischen Standpunkte in der Astronomie die theocentrische Ethik Plato's. Die Transcendenz des einen wie des anderen Standpunktes gegenüber dem empirisch Zugänglichen bildete eine drohende Gefahr; wie ein Kepler erst auf Grund der geocentrischen Beobachtungen mit Sicherheit die dominierende Stellung der Sonne in einem Brennpunkte der elliptischen Planetenbahn behaupten konnte, so war Aristoteles die Aufgabe zugefallen, die Wirksamkeit der Ideen im Realen aufzuzeigen und von der Empirie aus einen sicheren Weg zu dem Beherrscher der Welt zu bahnen.

Die fortschreitende Entwickelung der griechischen Ethik bis zu Aristoteles hin ist nur zu verstehen aus der gleichzeitigen Berichtigung und Vertiefung der metaphysischen Weltanschauung. So lange die Philosophie nur *Natur*philosophie war, konnte sie zur Begründung einer Ethik nicht verwendet werden; daher beginnt die Geschichte der Ethik erst mit der *Begriffs*philosophie der Sophisten. Trotz ihrer destruierenden Tendenz hat

die Sophistik Anspruch auf großen Dank von Seite der Ethik erworben, weil in ihr zuerst der Gedanke von dem Primate des Geistes gegenüber der Materie zur Geltung gelangt. So lange die Philosophie nur darüber streitet, ob das Wasser oder das Feuer das Urelement sei, aus dem die Welt sich aufbaut, ist für die Moralphilosophie schlechthin kein Raum vorhanden; nur ein System des Intellectualismus kann Sittengesetze verstehen.

Es lässt sich begreifen, wie das erwachende Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes, in jugendlichem Übermuthe schließlich alle Grenzen übersteigend und alle Objectivität leugnend, zum skeptischen Nihilismus in der theoretischen, zur Anarchie des Subjectivismus in der praktischen Philosophie führte. Nur die sichere Erkenntnis der außen im Weltall und innen im Menschenherzen herrschenden unabänderlichen Gesetze konnte den Übermuth dieses Subjectivismus brechen; der Intellectualismus lenkte in die richtige Bahn, sobald er zur Teleologie wurde. Die Zweck- und Gesetzmäßigkeit weist hin auf einen übermenschlichen Geist, nach dessen Plänen sich der Weltlauf richtet; damit ist natürlich auch in der Ethik das Princip der individuellen Autonomie abgethan.

Aber selbst jetzt noch, nachdem die teleologische Weltanschauung das Walten eines göttlichen Geistes erkannt hatte, blieb die Möglichkeit eines Abirrens von der Wahrheit wie für die Metaphysik, so für die Ethik offen. Wie den Sophisten eine Überspannung des subjectiven Intellectualismus, so muss eine Überspannung des Princips der göttlichen Teleologie, ein Hinneigen zum Pantheismus, Plato zum Vorwurf gemacht werden. Er ist darin zu weit gegangen, dass er außer dem Göttlichen weder ein Sein in der Metaphysik, noch ein Gutsein in der Ethik gelten ließ.

Wenn nur den göttlichen Ideen ein Sein zukömmt, so muss das Materielle als das schlechthin Nichtseiende betrachtet werden, und wenn nur Gott gut ist, bleibt bloß eine Ethik der Contemplation Gottes übrig; zwischen diesem (metaphysischen und ethischen) Pantheismus, der neben der Gottheit für den Menschen, und dem sophistischen Subjectivismus, der neben dem Menschen für die Gottheit keinen Platz ließ, findet die richtige Vermittlung das System der immanenten Teleologie. Die Formen sind es, welche die Kluft zwischen Gott und der

Materie überbrücken; nicht mit den Gedanken Gottes identisch, sind sie doch intelligibel, weil ihnen nachgebildet, nicht materiell, sind sie doch als thätige Kräfte in der Materie wirksam. Weil diese Formen dem Weltplane Gottes nachgebildet sind, ist dem Universum die harmonische Zweckmäßigkeit, weil sie selbstthätige Kräfte sind, ist dem Einzelnen die relative Selbständigkeit gewahrt.

Den höchsten Grad dieser Selbständigkeit erreichen die mit freiem Willen begabten Intelligenzen. Aber diese Selbständigkeit ist weit davon entfernt, zur Anarchie der sophistischen Ethik zu führen. Gerade die höchsten Intelligenzen (die Sphärengeister) erfüllen am genauesten jene Bestimmung, die ihnen zum Zwecke der Harmonie des Universums auferlegt ist; denn sie erkennen am besten die Schönheit der göttlichen Weltordnung, sie wissen, dass an ihrer Realisierung theilzunehmen für sie zugleich Pflicht und Seligkeit ist. Auch für den menschlichen Geist wäre eine solche Contemplation der Gottheit und darin der Weltordnung der vollkommenste Theil der Ethik. Weil jedoch die Weltanschauung eine immanente Teleologie ist, so genügt für den Menschen ein näher liegendes, allgemein zugängliches Princip zur Begründung der Moralgesetze, das Princip der wahren Menschennatur. Die Ethik, welche sich auf dieses Princip gründet, ist eine richtige, weil alle drei wesentlichen Merkmale des ethisch Guten aus jenem Princip hergeleitet werden können.

Dazu gehört:

1. dass das ethische Gute etwas Vollkommenes sei, und zwar eine solche Vollkommenheit, wie sie gerade dem Menschen zukömmt. Nun ist die wahre Menschennatur gemäß dem System der immanenten Teleologie jene Beschaffenheit des Menschen, welche dem Menschen gemäß dem Weltplane, wie er von dem vollkommensten Geiste gedacht wird, zugetheilt ist; also ist die wahre Menschennatur gewiss etwas Vollkommenes, und zwar die dem Menschen conveniente Vollkommenheit.

2. Das ethisch Gute ist nur dann richtig bestimmt, wenn es den Charakter des Verpflichtenden an sich trägt. Nun ist die wahre Menschennatur eines von den Mitteln, durch welche der göttliche Weltplan realisiert wird, und welche nur zu dem Zwecke ihre Existenz erhalten haben, damit der Wille der

Gottheit, der auf die Vollkommenheit des Universums gerichtet ist, erfüllt werde; also ist die Entfaltung der wahren Menschennatur in dem Willen des Schöpfers begründet, also für das Geschöpf Pflicht.

3. Das ethisch Gute muss imstande sein, den berechtigten Glückseligkeitstrieb des Menschen zu befriedigen. Nun ist das ethisch gute Handeln als die normale Entfaltung der ureigenen Natur des Menschen naturgemäß von Lustgefühlen, das ethisch böse Thun als etwas der Menschennatur Widerstreitendes von Unlustgefühlen begleitet, es wäre denn, dass die natürliche Beschaffenheit schon früher verdorben ist. Somit ist das ethisch gute Handeln in der Regel ein beglückendes.

Gerade hier aber führt die Teleologie über den Menschen hinaus, der ja wie alles andere in der Welt, nicht Selbstzweck, sondern auf den gemeinsamen letzten Zweck, die Gottheit, gerichtet ist; daher wird auch zur vollen Befriedigung die völlige Entfaltung der Menschennatur nicht genügen können, sondern im Gegentheil immer mehr und mehr das Bedürfnis nach dem Besitze des letzten Zieles, der Gottheit, wach werden.

Jede Ethik, welche von diesen drei Merkmalen des ethisch Guten nur eines oder zwei aufweisen kann, wird als eine ungenügende bezeichnet werden müssen. So kommt den eudämonistischen Systemen meist nur das dritte Merkmal zu, der ästhetisierenden Ethik Herbarts fehlt das Merkmal der Verpflichtung, die rigoristische entbehrt das Merkmal des Beglückenden . . . Alle diese Fehler lassen sich, wenn die Ethik überhaupt auf ein metaphysisches System basiert wird, auf Fehler des letzteren zurückführen. Sowie sich bei Aristoteles gezeigt hat, dass seine richtige Metaphysik der Grund für die Richtigkeit seiner Ethik ist, ebenso könnte gezeigt werden, dass jedes falsche metaphysische System zu einer einseitigen, oder überhaupt zu keiner begründeten Ethik führt, so dass wir den Satz aussprechen können: Das Fundament einer richtigen Ethik kann nur eine Metaphysik der immanenten Teleologie bilden.



